

العنوان: فوكو يثور التاريخ

المصدر: مجلة أمل

الناشر: محمد معروف

المؤلف الرئيسي: فيين، بول

مؤلفين آخرين: هشام، محمد(مترجم)

المجلد/العدد: مج 2, ع 4

محكمة: لا

التاريخ الميلادي: 1993

الصفحات: 119 - 156

رقم MD: 412938

نوع المحتوى: بحوث ومقالات

قواعد المعلومات: AraBase, EcoLink, HumanIndex

مواضيع: التاريخ ، فوكو ، المؤرخون ، السلطة السياسية ، الصراع الاسياسي ، الفلسفة السياسية ، الحكم

رابط: https://search.mandumah.com/Record/41

فوكو يثور التاريخ

بول فيين
نقله إلى العربية: محمد هشام

بما أن اسم فوكو صار معروفا لدى الجميع، فلا حاجة إلى مقدمة طويلة. والأجدر بنا أن ننتقل مباشرة إلى أمثلة ملموسة تبين الفائدة العملية لمنهج فوكو، ونحاولة تبديد المسبقات التي قد يمكنها بكيفية مشروعة أن تكون لنا نحو هذا الفيلسوف مثل: أن فوكو يشيئ مستوى يفلت من الفعل البشري ومن التفسير التاريخي، وأنه يفضل الحديث عن القطائع أو البنيات بالعلاقة مع الاتصالات أو التطورات، وأنه لا يهتم بالشيء الاجتماعي ... الخ. وعلاوة على ذلك، فإن كلمة «خطاب» قد خلقت غير قليل من اللبس والغلط[1]؛ فلنقل بسرعة أن فوكو ليس هو لاكان وليس هو علم الدلالة. فكلمة «خطاب» تأخذ لديه معنى تقنيا خاصا جدا، ولا تشير بالذات إلى ما يقال. فالعنوان نفسه لأحد كتبه، كتاب «الكلمات والأشياء»، هو عنوان ساخر[2].

إننا حين نبدد مثل هذه الأخطاء، التي من المحتمل أنه كان غير الممكن تجنبها[3]، فإننا سنكتشف في هذا الفكر الصعب والمعقد شيئا بسيطا جدا وجديدا جدا لا يمكنه إلا أن يفعم المؤرخ الذي يشعر معه فورا بأنه في بيته: فهو ما كان يتمناه وما كان يفعله وإن بشكل غامض. ففوكو هو المؤرخ المكتمل، واكتمال التاريخ. إن هذا الفيلسوف هو واحد من أكبر مؤرخي زماننا ما في ذلك شك، ولكن يمكنه أن يكون أيضا هو صاحب الثورة العلمية التي كان كل المؤرخين يحومون حولها. وإذا كنا كلنا وضعيين، وإسميين، وتعدديين، وأعداء للصيغ المذهبية، فإن فوكو، هو أول من كان كل ذلك بشكل تام. فهو أول مؤرخ وضعي تماما.

إن واجبي الأول سيكون إذن هو التحدث كمؤرخ وليس كفيلسوف. أما واجبي الثاني والأخير فسيكون هو التحدث بالأمثلة.إنني سآخذ مثالا سأستقي منه كل استدلالاتي، وهو مثال ليس لي: إنه سيكون هو تفسير توقف معارك المصارعين كما اكتشفه جورج فيل (G. Ville) وكما يمكن أن يقرأ قريبا في مؤلفه الكبير الذي نشر بعد موته حول المصارعة الرومانية.

إن الحدس الإبتدائي لفوكو ليس هو البنية، ولا القطيعة، ولا الخطاب، وإنما هو الندرة بالمعنى اللاتيني للكلمة. فالوقائع البشرية نادرة، وهي لا تسكن في كمال العقل، إن هناك فراغا من حولها لوقائع أخرى لا تخمنها حكمتنا، لأن ما هو كائن يمكنه أن يكون آخر. إن الوقائع البشرية اعتباطية بمعنى مارسيل موصي، وهي ليست بديهية بذاتها، في حين أنها تبدو بديهية بذاتها في نظر المعاصرين وحتى في نظر مؤرخيهم إلى حد أن لا هؤلاء ولا أولئك يستطيعون إدراكها ببساطة. لنكتف بهذا الآن، ولننتقل إلى الوقائع. إنها حكاية طويلة هذه التي سنستمع إليها بفضل صديقي جورج فيل: حكاية توقف معارك المصارعين. لقد توقفت هذه المعارك شيئا فشيئا، أو بالأحرى بشكل غير منتظم بهزات، على امتداد القرن الرابع من العهد المسيحي، عندما كان الأباطرة المسيحيون يحكمون. فلماذا هذا التوقف، وفي هذه اللحظة بالذات؟ إن الجواب على هذا السؤال يبدو بديهيا: لقد توقفت هذه الأعمال الوحشية من جراء حدث المسيحية. والواقع أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق: فكما هو الشأن بالنسبة للعبودية، فإن المصارعة لا تدين باختفاءها للمسيحيين؛ فهؤلاء لم يكونوا يدينون المصارعة إلا في إدانتهم العامة لكل الفرج التي تلهي النفس عن التفكير في الخلاص وحده؛ ومن بين الفرج كان المسرح، بكل فواحشه، يبدو لهم دوما على أنه أكثر استحقاقا للإدانة من المصارعة: فعلى حين أن متعة رؤية سفك الدماء كانت تجد اكتمالها في ذاتها، فإن متعة فواحش الخشبة كانت تدفع المتفرجين إلى العيش بعد ذلك بخلاعة في المدينة. فهل ينبغي البحث عن التفسير في إنسانوية قد تكون، أكثر من مسيحية، إنسانية أوسع؛ أم في الحكمة الوثنية؟ هنا أيضا يكون الجواب سلبي: فالإنسانوية لم تكن توجد إلا عند أقلية قليلة من الناس كانت أعصابها رهيفة (ولقد كانت أغلبية الناس، في كل زمان، تتسابق إلى رؤية مشاهد التعذيب؛ ولقد كتب نيتشه جملا عن الوحشية الصعبة للشعوب القوية)؛ إنسانوية غالبا ما كان يتم الخلط بينها وبين شعور مختلف بعض الشيء هو العذر: فقبل أن يتبنى اليونان بحماس المصارعة الرومانية، كانوا قد خشوا من قسوتها، تلك القسوة التي كانت تجازف بتعويد الناس على العنف؛ تماما كما نخاف نحن اليوم من أن تعمل مشاهد العنف في التليفزيون على رفع نسبة الإجرام. غير أن الأمر لم يكن كذلك تماما فيما يخص الإشفاق على مصير المصارعين أنفسهم. أما بالنسبة للحكماء، الوثنيين والمسيحيين على حد سواء، فلقد كانوا يرون بأن الفرجة الدموية للمعارك إنما تدنس نفس المتفرجين (وهذا هو المعنى الحقيقي للإدانات الشهيرة التي كان يصدرها سينيك أو القديس أوغسطين)؛ فإدانة أفلام الخلاعة مثلا لأنها لاأخلاقية وتندس نفس الجمهور شيء، وإدانتها لأنها تحول الأشخاص البشريين الذي يمثلون فيها إلى موضوعات شيء آخر مختلف.

والواقع أنه كانت للمصارعين بالذات في العهد القديم السمعة الإزدواجية لنجوم أفلام الخلاعة: فعندما كانوا لا يبهرون كنجوم للمصطرع، فإنهم كانوا يرعبون، لأن متطوعي الموت اللعبي هؤلاء كانوا في آن واحد مجرمين، وضحايا، ومرشحين للإنتحار وجثث متجولة مقبلة. لقد كان ينظر إليهم على أنهم قذرين تماما كالعاهرات: فهؤلاء وأولئك يشكلون مراكز للتعفن داخل المدن؛ لذلك فإنه من اللاأخلاقي أن يعاشروا لأنهم قذرين. وهذا ما كان مفهوما تماما: ففي الأغلبية الساحقة من الساكنة، كانت المصارعة تثير، مثل الجهاد، عواطف متناقضة، جاذبية واشمئزاز حذر: فمن جهة، كانت هناك متعة رؤية التعذيب، وفتنة الموت، ولذة رؤية الجثث، ومن جهة أخرى قلق أن هناك، داخل الحزام نفسه للسلم العام، جرائم شرعية تقع لم تكن جرائم أعداء ولا مجرمين: فحالة الاجتماع لم تعد تدافع عن نفسها ضد قانون الغاب. إن هذا الخوف السياسي، في كثير من الحضارات، هو الذي تغلب على الجاذبية: فإليه يدين توقف تقديم القرابين البشرية. وبالمقابل، فإ ن الجاذبية هي التي تغلبت في روما، وهكذا تكونت مؤسسة المصارعة، الفريدة من نوعها في تاريخ البشرية الكوني. فاختلاط الرعب والإغراء انتهى إلى حل تقيء نفس هؤلاء المصارعين الذي كان يهلل لهم كنجوم وأبطال، واعتبارهم قذرين على شاكلة الدم، والمني والجثث. الأمر الذي كان يسمح بحضور المعارك وعذابات المصطرع بأكبر راحة ضمير: فأكثر مشاهد المصطرع رعبا كانت تشكل أحد الموضوعات المفضلة في «التحف الفنية» التي كانت تزين بيوت الخواص.

غير أن المذهل في هذا الأمر لم يكن هو هذا النقص الغير المتوقع في الإنسانوية، وإنما كان أن هذه السذاجة في الوحشية كانت مشروعة، بل كانت شرعية حتى، ومنظمة من طرف السلطات العمومية. فالملك، الذي من المفروض أنه كان ضامن الحالة الاجتماعية ضد الحالة الطبيعية، كان هو نفسه منظم هذه الجرائم اللعبية في تمام السلم العام؛ وفي المدرج، كان يرأسها ويفصل فيها. إلى حد أن شعراء البلاط كانوا، لمدح السيد، يهنؤونه على المهارة المسلية للعذابات التي نظمها من أجل متعة الجميع. وإذن، فليس الرعب، حتى ولو كان شرعيا، هو الذي يطرح مشكلا، لأن الجمهور كان، في قرون أخرى، يتسارع إلى حضور الإعدامات بالحرق التي غالبا ما كان الملوك المسيحيون يترأسونها: وإنما الذي طرح مشكلا هو أن هذا الرعب العمومي لم يكن يختفي وراء أي عذر. فالإعدامات بالحرق لم تكن تقام للتسلية؛ ولو تجرأ مادح على تهنئة ملك اسباني أو فرنسي على كونه قد وفر هذه المتعة لرعاياه، لكان قد اعتدى على جلالة الملك وعلى كرامة العدل وعقوباته.

في ظل هذه الشروط، يبدو أن توقف معارك المصارعين زمن الأباطرة المسيحيين يشكل لغزا محيرا: فما الذي قلب الازدواجية وجعل الرعب يتغلب على الجاذبية؟

إنه لا يمكن أن يكون لا الحكمة الوثنية، ولا المذهب المسيحي، ولا النزعة الإنسانية. فهل يعود ذلك إلى كون أن السلطة السياسية كانت قد تأنسنت أو تمسحت؟ ولكن الأباطرة المسيحيين لم يكونوا إنسانويين محترفين، كما أن أسلافهم الوثنيين لم يكونوا إطلاقا لا إنسانيين، فلقد حرموا القرابين البشرية عند رعاياهم السلت والقرطاجنيين، كما حرم الانجليز حرق الأرامل في الهند. فحتى نيرون نفسه لم يكن ذلك السادي الذي نعتقد، ولم يكن فيسبازيانوس أومارك أوريل هتلرا، وإذا كان الأباطرة المسيحيين قد وضعوا شيئا فشيئا حدا للمصارعة، بالمسيحية فإما أنهم فعلوا أكثر مما يجب أو أقل مما يجب: فالمسيحيون لم يكونوا يطلبون كل هذا، وقد كانوا يتمنون بالخصوص حظر المسرح. والحال أن المسرح بالذات ظل، بكل فواحشه، باقيا أكثر من أي وقت مضى، وقد عرف شعبية كبيرة في بيزنطة. فهل كان السبب هو أن روما الوثنية كانت «مجتمع فرجة» كانت السلطة فيه تعطي السرك والمصارعين للشعب لأسباب سياسية عليا؟ إن هذه القضية البينة المتنفخة ليست تفسيرا، سيما وأن روما المسيحية وبيزنطة ستكونان أيضا مجتمعات فرجة عمومية. ومع ذلك، فإن هناك حقيقة كبرى تفرض نفسها. وهي: إننا لا نستطيع أن نتمثل امبراطورا بزنطيا أو ملكا مسيحيا جدا وهو يقدم المصارعين كفرجة لشعبه. فمنذ نهاية العهد القديم، لم تعد السلطة تقتل لتسلي الناس.

لسبب بديهي أن في السلطة السياسية بالذات يمكن التفسير الجيد للمصارعة ولتوقيفها، وليس في نزعة إنسانية ما أو في الدين. إلا أنه ينبغي البحث عن هذا التفسير في الجزء المغمور من جبل الثلج «السياسي»، لأن في هذا الجزء بالضبط تغير شيء ما جعل المصارعة غير قابلة للتفكير في بزنطة أو في العصر الوسيط. إنه يجب الحياد عن «الـ» سياسة لإدراك شكل «نادر» تحفة سياسية من ذلك الزمان تشكل زخارفها الغير المنتظرة مفتاح اللغز. وبعبارة أخرى، فإنه ينبغي عدم الالتفات إلى الموضوعات الطبيعية لرؤية ممارسة معينة، مؤرخة جدا، موضعتها في شكل مؤرخ مثل تاريخها؛ لأن لهذا السبب بالذات يرحب ما دعوته أعلاه، بعبارة شعبية، ب «الجزء المختفي من جبل الثلج»: لأننا ننسى الممارسة ولا نعود قادرين إلا على رؤية الموضوعات التي تشيؤها في أعيننا. فلنقم بالعكس إذن؛ ولن يكون علينا، بعد ذلك بواسطة هذا القلب الكوبرنيكي، أن نكثر، بين الموضوعات الطبيعية، من أفلاك التدوير الإيديولوجية، دون أن نتوصل إلى شبك الحركات الواقعية. ذلك كان هو النهج الذي اتبعه تلقائيا جورج فيل؛ وهو يمثل جيدا لفكر فوكو ويبين كل خصوبته.

فبدل الاعتقاد بوجود شيء يسمى بـ«المحكومين» يتصرف «الحاكمون» بالعلاقة معه، لنعتبر بأنه يمكن معاملة «المحكومين» حسب ممارسات جد مختلفة حسب العصور، بحيث لا يجمع بين هؤلاء المحكومين سوى الاسم فقط. وهكذا، فإنه يمكن تأديبهم وتنظيمهم، أي تشريع ما ينبغي لهم أن يفعلوه (وإذا لم يشرع أي شيء، فإن عليهم ألا يتحركوا)؛ ويمكن معاملتهم كذوات قانونية: فبعض الأشياء تكون محرمة عليهم؛ ولكن، داخل هذه الحدود، يمكنهم أن يتنقلوا بحرية؛ ويمكنهم كذلك أن يستغلوا، وهذا ما فعلته كثير من الملكيات: فالأمير يضع يده على أرض مسكونة كما قد يفعل مع مرعى أو مع بركة مسمكة، ويقتطع، ليعيش وليمارس مهنته كأمير بين الأمراء، جزءا من منتوج الحيوانات البشرية التي تعمر هذه الأرض (و يتعلق فن هذا الاقتطاع كله بعدم الجز حتى السلخ). وبخصوص هذه الحيوانات، يمكن القول بلغة قدحية أن الأمير يسقطها في إهمال سياسي كلي؛ وبلغة المدح أنه «يسعد» شعبه؛ وبلغة محايدة أنه يترك شعبه يعيش سعيدا ويضع الدجاجة في القدر، إذا كانت الفصول توفر له الطير المجنح، وعلى كل حال، فهو لا يقلق رعاياه، ولا يزعم إجبارهم على الخلاص الأبدي، ولا السير بهم نحو مهمة عظيمة ما: إنه يترك الظروف الطبيعية تفعل فعلها، ويترك رعاياه يشتغلون في اطمئنان، ويتوالدون، ويزدهرون أكثر أو أقل حسب الفصول الجيدة والناقصة: هكذا يفعل سيد مزارع مهذب لا يُكْرِهُ الطبيعة على أي شيء. يبقى، بطبيعة الحال، أنه هو المالك وأنهم ليسوا غير نوعٍ طبيعي يعيش على الملك.

هناك ممارسات أخرى ممكنة، كـ«المهمة العظيمة» مثلا التي سبقت الإشارة إليها: ويمكن للقارىء أن يتحدث في ذلك بنفسه. وفي بعض المرات، فإن الموضوع الطبيعي «محكومين» لا يكون حيوانات بشرية ولا عشيرة تساق بأقل أو أكثر طيب خاطر نحو أرض موعودة، وإنما «ساكنة» يهتم بإدارتها على شاكلة محافظ للمياه والغابات ينظم ويوجه التدفق الطبيعي للمياه والنبات، بحث يجري كل شيء في الطبيعة على أفضل نحو، ولا يذبل النبات ويندثر. فالمحافظ لا يترك الطبيعة تقوم بفعلها، بل إنه يتدخل فيها؛ ولكنه لا يفعل ذلك إلا لصالح الطبيعة نفسها ! أو، بعبارة أخرى، فإنه يشبه شرطي المرو ر الذي يراقب ويوجه المرور التلقائي للسيارات حتى يتم المرور على أحسن وجه: تلك هي المهمة التي انتدب نفسه للقيام بها، بحيث يمكن لأصحاب السيارات أن يتنقلوا في آمان. وياله من اختلاف مع أمير الدولة الفرنسية قبل الثورة الذي، برؤيته للمرور على الطرقات، يكون قد اقتصر على فرض حق على التنقل! ليس لأن كل شيء تام الكمال بالنسبة لكل الناس في إدارة، الاندفاقات، لأن التلقائية الطبيعية لا تترك نفسها تنتظم حسب رغبات الناس: إنه ينبغي قطع تذفق المرور

لفسح المجال للتدفق المستعرض؛ بحيث أن سائقين ربما مستعجلين أكثر من آخرين يتعطلون مع ذلك أمام الضوء الأحمر.

هاهي إذن «مواقف» جد مختلفة حيال الموضوع الطبيعي «محكومين»، وهاهي كيفيات متنوعة للتعامل «موضوعيا» مع المحكومين، أو أيضا، بصيغة أخرى، هاهي «إيديولوجيات» جد مختلفة عن العلاقة بالمحكومين. ولنقل: هاهي ممارسات جد مختلفة توضع، إحداها، ساكنة، والأخرى قطيع حيوان، والأخرى عشيرة، الخ. ظاهريا، ليست المسألة هنا سوى طريقة في الكلام، تعديلا في مواصفات المعجم؛ ولكن الأمر في الواقع إنما يتعلق بثورة علمية تقع في هذا التغيير للكلمات: فالمظاهر تنقلب كما حين يقلب كم ثوب، وحينئذ تموت المشكلات الزائفة بالخنق و«تبقى» المشكلة الحقيقية.

فلنطبق هذه الطريقة على المصارعين، ولنتساءل: ضمن أية ممارسة سياسية يتم توضيع الناس بحيث أنهم إذا أرادوا مصارعين، يعطى لهم ذلك بكثير من السرور، وضمن أية ممارسة قد يكون من غير القابل للتفكير إعطاؤهم ذلك؟ إن الجواب سهل.

لنفرض أننا نتحمل مسؤولية قطيع يتنقل، وإننا «تحملنا» مسؤولية الرعاة هذه. فنحن لسنا مالكين لهذا القطيع: فهو قد يقتصر على زجه لصالحه، وفيما يرجع للباقي، فإنه قد يتخلى عن البهائم لغفلتها الطبيعية؛ أما نحن، فعلينا أن نؤمن سير القطيع، لأن هذا القطيع ليس في مرعى، وإنما على الطريق الكبير؛ إن علينا أن نمنع تفرقه، لمصلحته بطبيعة الحال. «ليس لأننا قوادا يعرفون هدفهم، ويقررون قيادة البهائم نحوه بدفعهم اتجاهه: فالقطيع يتنقل من تلقاء نفسه، أو بالأحرى فإن طريقه هو الذي يتنقل بالنسبة إليه، لأنه يوجد على الطريق الكبير للتاريخ: فعلينا نحن أن نؤمن بقاءه كقطيع رغم مخاطر الطريق، والغرائز الخسيسة للبهائم، وضعفها وخمولها. وبضربات عصا، إذا لزم الأمر، نوجهها بأيدينا: نضرب البهائم، ولا نمنحها العدل بكل جلاله. إن هذا القطيع هو الشعب الروماني ونحن شيوخه؛ ونحن لسنا مالكيه لأن روما لم تكن أبدا ملكية أرضية توجد عليها حيوانات بشرية: فلقد نشأت كتجمع بشري، كمدينة؛ أما نحن، فلقد تسلمنا قيادة هذا القطيع البشري، لأننا نعرف أكثر وأحسن منه ما يصلح له؛ ولإنجاز مهمتنا، جعلنا الفائسين الذين يحملون «رزما» من السياط، يتقدموننا، لضرب البهائم التي تحدث الفوضى داخل القطيع أو تحيد عنه. وذلك لأن السيادة والأعمال الوضيعة للشرطة لا تتمايز بدرجة ما من الكرامة».

«إن سياستنا تقتصر عل المحافظة على القطيع في سيره التاريخي؛ وبالنسبة للباقي، فإننا نعرف جيدا بأن البهائم هي بهائم. إننا نحاول ألا نتخلى في الطريق عن كثير من الحيوانات الجائعة، لأنه قد يكون من شأن هذا أن يفقر القطيع: لذلك، فنحن

نطعمها إذا لزم الأمر. ونحن نوفر لها السرك والمصارعين الذين تحبهم كثيرا لأن الحيوانات ليست لا أخلاقية ولا لا أخلاقية: إنها هي ذاتها؛ إننا لا نهتم برفض دم المصارعين للشعب الروماني أكثر مما لا ينتبه راعي قطيع من البقر أو الغنم إلى مراقبة تساند بهائمه لمنع علاقات زنا المحارم بينها. فنحن لسنا عديمي الشفقة إلا في نقطة واحدة تتعلق، لا بأخلاقية البهائم، وإنما بطاقتها: إننا لا نريد أن يتراخى القطيع، لأنه قد يكون في ذلك خسارة له وخسارتنا معه؛ فنحن نرفض له، مثلا، فرجة عمومية ملينة كـ«الإيمائية»، التي قد يسميها المحدثون بـ«الأوبرا». وبالمقابل، فنحن نرى، مع شيشرون والشيخ بلين، بأن معارك المصارعين هي أحسن مدرسة للتصلب والتحمل بالنسبة لكل المتفرجين. أكيد أن بعضهم لا يحتمل هذه الفرجة ويجدها وحشية قاسية؛ ولكن مودتنا كرعاة تذهب، غريزيا، إلى الحيوانات الصلبة، القوية، العديمة الإحساس: فبفضلها يستمر القطيع قائما. وإذن، فبين قطبي الشعور المزدوج الذي تثيره المصارعة، نحن لا نتردد في منح الانتصار للجاذبية السادية على التقزز المذعور، ونجعل من المصارعة فرجة تقبلها وتنظمها الدولة».

إن هذا هو ما كان يمكن أن يقوله شيخ روماني أو امبراطور من القرون الوثنية. وبالطبع، فلو كنت قد استمعت مبكرا إلى لغته، لكنت قد كتبت بشكل آخر كتابي الضخم حول الخبز والسرك: أي بالمقلوب. ولكن لنعد إلى مسألتنا. إنه لو كان قد عهد إلينا بأطفال بدل خرفان، ولو كانت ممارستنا قد وضعت شعبا - طفوليا ووضعتنا نحن أنفسنا كملوك أبويين، لكان تصرفنا آخر تماما: لقد كنا سنراعي حساسية هذا الشعب البئيس ونوافق على الرفض المذعور للمصارعة؛ لقد كنا سنرأف برعبه وهو يرى الجريمة الغير المستحقة تقيم في نطاق السلم العمومي. وكنا سنضيف: «لقد كانت الملة المسيحية تريد أن نقوم بأكثر من ذلك: أن نكون ملوكا - قساوسة وليس ملوكا - أباء، وبعيدا عن تدليع الأطفال، أن نعتبر رعايانا كنفوس تجب قيادتها بكل حزم على طريق الفضيلة وإنقادها، حتى ولو كان بالرغم منها. فالمسيحيون يودون منا أن نحظر كذلك المسرح وكل الفرج الأخرى. غير أننا نعرف جيدا بأنه يجب على الأطفال أن يتسلوا ويمزحوا. وبالنسبة لمتعصبين كالمسيحيين، فإن الرسوم العارية هي أكثر إهانة من دم المصارعين. أما نحن، فإننا نرى الأشياء بكيفية أكثر امبراطورية؛ ونعتبر، مع جمهور الناس البسطاء ومع رأي كل الشعوب، أن الجريمة المجانية هي الشيء الأفضع والأخطر».

ياله من نسق جذري للفلسفة السياسية المعقلنة! وياله من فراغ حول هذه التحف النادرة من ذلك الزمان! وياله من مكان بينها خال لتوضيعات أخرى غير متخيلة لحد الآن! لأن لائحة التوضيعات تبقى مفتوحة، بخلاف الموضوعات الطبيعية. ولكن،

لنطمئن القارىء بسرعة، القارىء الذي يتساءل بدون شك «لماذا» أفسحت ممارسة «قائد القطيع» المجال لممارسة «تدليع الأطفال». لأكثر الأسباب إيجابية، وأكثرها تاريخية، وتقريبا أكثرها مادية؛ لنفس نظام الأسباب تماما كذلك الذي يفسر أي حدث، أيا كان. لقد كان أحد هذه الأسباب، والحالة هذه، أن في القرن الرابع الذي أصبح فيه مسيحيون، كف الأباطرة عن الحكم بواسطة طبقة الشيوخ؛ ولنقل بكلمة أن مجلس الشيوخ الروماني لم يشبه في شيء مجالس شيوخنا، ومجالسنا العادية أو جمعياتنا؛ لقد كان نوعا من شيء كما لا نعرف عنه أي شيء: أكاديمية، ولكن سياسية؛ معهدا للفنون السياسية. ولفهم أي تحول كان يمكن أن يحدث في الحكم بدون مجلس للشيوخ، لنتخيل أدبا كان يخضع منذ دائما لأكاديمية ما، وفجأة توقف عن ذلك؛ أو لنفرض أن الحياة الثقافية أو العلمية الحديثة كفت عن القيام على أو تحت سلطة الجامعة. فمجلس الشيوخ كان يتشبت بالاحتفاظ بالمصارعين كما تتشبت الأكاديمية الفرنسية بحفظ الإملاء والكتابة: لأن مصلحته كهيئة كانت هي أن يكون محافظا.

فبعد أن تخلص من مجلس الشيوخ، وأصبح يدير الأمور بواسطة هيأة بسيطة من الموظفين، كف الإمبراطور عن لعب دور رئيس قواد القطيع، وأخذ يلعب أحد الأدوار التي تعرض نفسها على الملوك الحقيقيين: أب، قس ... الخ. ولعل لهذا السبب أيضا صار مسيحيا. فليست المسيحية هي التي جعلت الأباطرة يزاولون ممارسة أبوية، وجعلتهم يحظرون المصارعة والمصارعين، وإنما الحكاية كلها (زوال مجلس الشيوخ، ظهور أخلاقية جديدة للجسد الذي ليس لعبة، الشيء الذي لا يمكنني الحديث عنه هنا ... الخ) هي التي أتت بتغيير أساسي في الممارسة السياسة، تمخضت عنه نتيجتان توأمتان: الأولى أن الأباطرة وجدوا أنفسهم بشكل طبيعي جد مسيحيين، لأنهم أبويين؛ والثانية أنهم وضعوا حدا للمصارعة، لأنهم أيضا أبويين.

على هذا النحو إذن، يتبين لنا المنهج المتبع: إنه يتعلق، بكيفية إيجابية جدا، بوصف ما يفعله امبرطور أبوي، وما يفعله رئيس ـ قائد، و«عدم افتراض أي شيء آخر»؛ عدم افتراض أن هناك هدفا، أو موضوعا، أو سببا ماديا (المحكومون، علاقة الإنتاج، الدولة الأبدية)، أو نمطا من السلوك (السياسة، نزع التسييس). إن الأمر يتعلق بالحكم على الناس حسب أفعالها، وإقصاء الأشباح الأبدية التي توقظها فينا اللغة. فالممارسة ليست مستوى خفيا غامضا، سردابا للتاريخ، أو محركا مختفيا، وإنما هي ما يفعله الناس (فالكلمة تقول ما تريد قوله). وإذا كانت، بمعنى ما، «مختفية» وأنه بإمكاننا أن نسميها، مؤقتا، «الجزء المختفي من جبل الثلج»، فذلك ببساطة لأنها تقتسم مصير كلية تصرفاتها وكلية التاريخ الكوني: فنحن غالبا ما نعي ذلك، ولكننا لا نملك مفهومه. كما أنني حين أتكلم، فإنني أعرف بصفة عامة

أنني أتكلم وأنني لست في حالة نوم مغناطيسي: وبالمقابل، فإن ليس لدي تصور النحو الذي أطبقه فطريا؛ فأنا أعتقد بأنني أعبر طبيعيا لأقول ما يفرض ذاته، ولكنني لا أعرف بأنني أطبق قواعد إجبارية. وبالمثل، فإن الحاكم الذي يعطي خبزا مجانيا لقطيعه أو الذي يرفض له المصارعين، يعتقد بأنه يفعل ما يفرض نفسه على كل حاكم أمام المحكومين، بأمر من طبيعة السياسة نفسها؛ ولكنه لا يعرف بأن ممارسته، إذا لاحظناها كما هي، إنما تطابق نحوا معينا، وإنها سياسة معينة؛ كما أنه، ونحن نعتقد بأننا نتكلم بدون خلفيات لقول ما يفرض نفسه علينا ويختلج في صدورنا، فإننا لا نقطع الصمت إلا لتكلم لغة معينة، الفرنسية مثلا أو اللاتينية.

إن الحكم على الناس حسب أفعالهم ليس هو الحكم عليهم حسب إيديولوجياتهم؛ وليس أيضا هو الحكم عليهم حسب مقولات كبيرة خالدة كـ«المحكومين»، و«الدولة»، و«الحرية»، و«ماهية السياسة»، تلك المقولات التي تبتذل أصالة الممارسات المتتالية وتجعلها غير مطابقة لعصرها. فإذا حدث لي أن قلت مثلا: «أمام الإمبراطور، كان هناك الـ«محكومون»، فإنني عندما سألاحظ بأن الإمبراطور كان يقدم الخبز والمصارعين لهؤلاء المحكومين، وعندما سأتساءل عن لماذا كان يفعل ذلك، فإنني سأستنتج بأن ذلك كان يحدث لسبب ليس أقل أبدية وهو: ليضمن الخضوع له، أو لنزع التسييس عنهم، أو لجعل الناس يحبونه.

وبالفعل، فنحن متعودون على التفكير بالنظر إلى هدف أو انطلاقا من مادة ما. فمثلا، لقد اعتقدت وكتبت، خطئا، بأن الخبز والسرك كانا يهدفان إلى إقامة علاقة بين المحكومين والحاكمين، أو كانا يستجيبان للتحدي الموضوعي الذي كان هو المحكومين. غير أنه إذا كان المحكومون هم نفسهم دائما، وإذا كانت لهم دوما الإرتكاسات الطبيعية التي لكل محكوم، وإذا كانوا طبيعيا بحاجة إلى الخبز والسرك، أو أرادوا أن ينزعوا عنهم صفة التسييس، أو أرادوا أن يشعروا بحب السيد لهم، فلماذا لم يتلقوا الخبز والسرك والحب إلا في روما؟ وهكذا، فإنه يجب قلب عبارات الملفوظ: فلكي يتم إدراك المحكومين من طرف السيد فقط كموضوعات ينبغي أن ينزع عنها التسييس، أو تحب أو تقاد إلى السرك، فإنه كان يجب أن تُوضَع كشعب ـ قطيع؛ ومن أجل أن يدرك السيد فقط على أن عليه أن يصير شعبيا في نظر قطيعه، فإنه كان يجب أن يوضع كقائد وليس كملك ـ أب أو كملك ـ كاهن. إن هذه التوضيعات، الملازمة لممارسة سياسية معينة، هي التي تفسر الخبز والسرك؛ الخبز والسرك اللذان قد لا تستطيع أبدا تفسيرهما انطلاقا من المحكومين الخالدين، ومن الحكام الأبديين، ومن العلاقة الخالدة للخضوع وترع التسييس التي توحدهم؛ لأن هذه المفاتيح تفتح كل الأقفال. ولكنها لن تفتح أبدا فهم ظاهرة خاصة جدا، ومؤرخة بدقة

مثل ظاهرة الخبز والسرك، إلا إذا تم الإكثار من التخصيصات والتمييزات، والعوارض التاريخية، والتأثيرات الإيديولوجية، ولكن بعد أداء ثمن هذر هائل.

يبدو أن الموضوعات تحدد سلوكنا، ولكن ممارستنا تحدد قبل شيء موضوعاتها. وإذن، فلننطلق من هذه الممارسة ذاتها، بحيث أن الموضوع الذي تنطبق عليه لا يكون موضوعا لها إلا بالعلاقة معها (بمعنى أن «مستفيدا» هو مستفيد بهذا المعنى إنني أجعله يستفيد من شيء ما، وإنني إذا وجهت شخصا ما، فإنه موجه). إن العلاقة تحدد الموضوع، وأنه لا جود إلا للمحدد. فالمحكوم هو شيء غامض جدا، وهو شيء لا وجود له؛ إن الذي يوجد فقط هو شعب ـ قطيع، ثم شعب ـ طفولي يدلع: وهذ ليست سوى طريقة أخرى للقول بأن في موحلة معينة كانت الممارسات الملاحظة هي أن تقود، وفي أخرى كانت هي أن تدلع (كما أن الذي يقاد ليس سوى طريقة أخرى للقول بأنه يقاد الآن: فليس هناك مقاد طالما ليس هناك قائد). إن الموضوع ليس سوى مترابط الممارسة؛ فلا وجود، قبل هذه الممارسة، لمحكم أبدي قد يستهدف جيدا أكثر أو أقل والذي بالعلاقة معه قد تعدل الإصابة من أجل تحسينه. فالأمير الذي يتعامل مع شعبه على أنه طفل لا يتخيل حتى مجرد التخيل أنه بالإمكان فعل شيء آخر: إنه يفعل ماهو بديهي، وحالة الأشياء هي كما هي. أما المحكوم الأبدي، فإنه لا «يتجاوز» ما يفعل به، ولا يوجد خارج الممارسة التي تطبق عليه، ولا يترجم وجوده، إذا كان هناك وجود، إلى أي شيء فعلي (فالشعب القطيع لم يكن له ضمان اجتماعي، ولم يخطر ببال أحد على الإطلاق أن يمنعه هذا الضمان أو يأسف لكونه لم يمنعه إياه). إن الفكرة (أو المقولة) التي لا تترجم بأي شيء فعلي ليست سوى مجرد كلمة.

وليس لهذه الكلمة وجود إلا الوجود الإيديولوجي، أو بالأحرى المثالي. لنأخذ مثلا قائد القطيع: فهو يعطي خبزا بالمجان للحيوانات التي هو مكلف بها، لأن مهمته هي أن يقود القطيع كله كاملا إلى مرساه وألا يترك وراءه كثيرا من جثث البهائم الجائعة: فالقطيع المشتت لن يعود بإمكانه أن يدافع عن نفسه ضد الذئاب. هاهي الممارسة الواقعية إذن، كما تبرز من الوقائع (وخاصة من هذه الواقعة: أن الخبز بالمجان كان يعطى، لا للعبيد الأشقياء البؤساء، وإنما للمواطنين وحدهم). ولكن يبقى أن الإيديولوجيا كانت تؤول بكيفية تمجيدية وبشكل غامض، هذه الممارسة القاسية الدقة: كان مجلس الشيوخ يعظم بالقول أنه كان أب الشعب وأنه كان يسعى إلى خير المحكومين. ولكن هذه التفاهة الإيديولوجية نفسها كانت تتكرر أيضا بالنسبة لممارسات مختلفة جدا: فالملك الذي وضع يده على بركة مسمكة يستغلها لصالحه باقتطاع الضريبة كان يعتبر هو أيضا بمثابة أب يسعى إلى إسعاد رعاياه، في حين أنه كان يتركهم في الواقع يتدبرون أمرهم مع الطبيعة والفصول، الجيدة أو السيئة. ولعل

محافظ المياه والغابات هو كذلك محسن آخر لرعاياه، ليس للمنافع التي يمكنه أن يجلبها منهم ضريبيا، وإنما لحسن تدبيره للطبيعة ذاتها التي كفل بحمايتها. وهكذا بدأنا نفهم ماهي الإيدولوجيا: أسلوب نبيل وغامض يصلح لأمثلة الممارسات تحت لون أنه يصفها؛ إنها فستان واسع يخفي الحدود المشوهة والغريبة والمختلفة للممارسات الواقعية التي تتلاحق.

لكن، من أين تأتي كل ممارسة هي ذاتها بحدودها الفريدة والمتعذرة على التقليد؟ إنها تأتي ببساطة من التغييرات التاريخية، من الآن تحولات الواقع التاريخي، أي من بقية التاريخ، ككل الأشياء. إن فوكو لم يكتشف مستوى جديدا يسمى «ممارسة»، كان مجهولا إلى اليوم: بل إنه بذل جهد رؤية ممارسة الناس «كما هي واقعيا»؛ فهو لا يتحدث عن شيء آخر غير ذلك الذي يتحدث عنه كل مؤرخ، أي عما يفعله الناس: إلا أنه يعني بالحديث عن ذلك بـ«دقة»، وبوصف حدوده المحددة، عوض أن يتحدث عنه بعبارات غامضة ونبيلة إنه لا يقول: «إنني قد اكتشفت نوعا من لاشعور للتاريخ، مستوى ماقبل مفهومي اسميه ممارسة أو خطابا؛ مستوى يقدم التفسير الحقيقي للتاريخ. كذا! ولكني كيف لي أن أفعل لتفسير هذا المستوى ذاته وتحولاته؟». كلا: إنه «يتحدث مثلنا عن نفس الشيء»، أي مثلا عن السلوك العملي لحكومة ما؛ غير أنه يبرز هذا السلوك كما هو في حقيقته بإزالة كل ما يغطيه. ومع ذلك، فنحن نفهم بسهولة لماذا تستعصي علينا هذه الفلسفة: إنها لا تشبه شيئا من ماركس ولا من فرويد. إن الممارسة ليست مستوى (كـ«الهو» الفرويدي)، ولا محركا أولا (كعلاقة الإنتاج)؛ وفضلا عن ذلك، فإن ليس هناك عند فوكو لا مستوى ولا محركا أولا (ولكن هناك بالمقابل مادة، كما سنرى). ولذلك، ليس هناك بأسا كبيرا في تسمية هذه الممارسة مؤقتا بـ«الجزء المختفي من جبل الثلج»، للقول بأنها لا تتقدم إلى رؤيتنا التلقائية إلا تحت أثواب فضفاضة، وإنما ما قبل مفهومية بشكل واسع جدا؛ لأن الجزء المختفي من جبل مثلج ما ليس مستوى مختلفا عن الجزء الذي يطفو على سطح الماء: فهو مكون من جليد كهذا الجزء؛ وهو ليس كذلك المحرك الذي يحرك الجبل؛ إنه يوجد تحت خط الرؤية فقط. هذا كل ما في الأمر. ولعله يفسر بنفس الكيفية كباقي أجزاء الجبل الثلجي. لذلك، فإن كل ما يقوله فوكو للمؤرخين هو: «يمكنكم الاستمرار في تفسير التاريخ كما كنتم تفسرونه دوما؛ ولكن احذروا: فإذا أمعنتم النظر بدقة، بتعرية المبتذلات، فإنكم سترون بأن هناك ما ينبغي لكم أن تفسرونه أكثر مما تظنون؛ إن هناك حدودا غريبة لم تكونوا ترونها».

وإذا انشغل المؤرخ الآن، لا بما يفعله الناس، ولكن بما يقولونه، فإن المنهج الذي ينبغي اتباعه سيكون هو نفسه. فكلمة «خطاب» تأتي بشكل لا يقل طبيعية تحت

القلم للإشارة إلى ما يقال عن كلمة «ممارسة» التي تشير إلى ما يمارس. إن فوكو لا يكشف عن خطاب سري وغريب مختلف عن الذي نسمعه كلنا: ولكنه يدعونا فقط لملاحظة ما يقال بدقة. والحال أن هذه الملاحظة تثبت بأن منطقة ما يقال تقدم أراء قبلية، وسكوتات، ونتوءات، ودخولات غير متوقعة لا يعيها المتكلمون إطلاقا. وبعبارة أخرى، فإن هناك تحت الخطاب الواعي نحو تحدده الممارسات والأنحاء المجاورة، تكشف عنه الملاحظة المتأنية للخطاب، إذا قبلنا بإزالة الأثواب الواسعة التي تحمل أسماء «العلم»، و«الفلسفة» ... الخ. وبنفس الكيفية، يعتقد الأمير بأنه يحكم ويسود، ولكنه في الواقع يدير تدفقات أو يدلع أطفالا، أو يقود قطيعا. وهكذا نرى ما ليس هو الخطاب: لا علم دلالة، ولا إيديولوجيا، ولا شيئا ضمنيا. فبعيدا عن أن يدعونا للحكم على الأشياء انطلاقا من الكلمات، يبين فوكو، على العكس من ذلك، بأن الكلمات تظلنا، وإنها تجعلنا نعتقد بوجود أشياء وموضوعات طبيعية، محكومين أو دولة مثلا، في حين أن هذه الأشياء ليست سوى مترابط ممارسات مقابلة؛ لأن علم الدلالة هو تجسيد للوهم المثالي. والخطاب ليس كذلك هو الإيديولوجيا: فقد يكون هو نقيضها تقريبا؛ إنه ما يقال واقعيا بلا علم المتكلمين: فهؤلاء يعتقدون بأنهم يتكلمون بحرية وبشكل واسع، في حين أنهم بلا علمهم يقولون أشياء ضيقة، محدودة بنحو غير لائق. أما الإيديولوجيا، فهي أكثر حرية واتساعا: إنها عقلنة، وتأمثل؛ ثوب واسع جدا. إن الأمير يريد ويعتقد بأنه يفعل ما يجب أن يفعله وحالة الأشياء هي على ماهي عليه؛ ولكنه في الواقع يتصرف بلا علمه كمالك للبركة المسمكة، وتأتي الإيديولوجيا لتمجده على أنه راع جيد. وأخيرا، فإن الخطاب أو نحوه المختفي ليسا من قبيل الضمني؛ فهما ليسا متضمنين منطقيا فيما يقال أو يفعل، وليسا صياغة الأكسومية أو مفترضاته، ليس وجيه وهو إن لما يقال أو يفعل نحو مصادفة وليس نحوا منطقيا، متماسكا وكاملا. فمصادفات التاريخ، ونتوءات ودخولات الممارسات المتجاورة وتحولاتها هي التي تجعل أن النحو السياسي لفترة ما يتعلق بتدليع الأطفال أو بتدبير تدفقات: وليس عقلا يشيد منظومة متماسكة. إن التاريخ ليس هو الطوباوية: والسياسات لا تطور مبادىء كبرى بشكل ممنهج («لكل واحد حسب حاجياته»، «كل شيء للشعب ولا شيء به»)، وإنما هي ردود فعل التاريخ وليست ردود فعل الوعي أو العقل.

ماهو إذن هذا النحو المغمور الذي يريدنا فوكو أن نكشف عنه؟ ولماذا يجعله وعينا ووعي الفاعلين أنفسهم؟ هل لأن هاذان الوعيان يكبتانه؟ كلا، وإنما لأنه ما قبل مفهومي. إن الوعي ليس له دور أن يجعلنا نكتشف العالم، ولكن أن يسمح لنا بالتوجه فيه؛ فليس للملك أن يتصور من هو في ذاته ،ماهي ممارسته: وإنما يكفي أن

يكونا كذلك؛ إن عليه أن يعي الأحداث التي تقع في مملكته، ولعل هذا يكفيه للتصرف بالنظر إلى ماهو بلا علمه. فليس له أن يعرف مفهوميا أنه يدير تدفقات: فهو سيفعل ذلك أيا كان الأمر؛ ولكن يكفيه أن يعي بأنه هو الملك بدون أي تدقيق آخر. كذلك ليس للأسد أن يعرف بأنه أسد للتصرف كأسد؛ بل عليه أن يعرف فقط أين توجد فريسته.

وبالنسبة للأسد، فإنه من البديهي أنه أسد حتى أنه يجهل بأنه أسد؛ وبالمثل، فإن الملك مدلع الشعوب أو مدير التدفقات لا يعرفان من هما؛ وبطبيعة الحال، فإنهما يعيان تماما ما يفعلان، وهما لا يوقعان مراسيم وهما في حالة سرنمة؛ إن لهما «الذهنية» التي تقابل أفعالهما «المادية»؛ أو بالأحرى إنه من العبث التمييز: فعندما يكون لنا سلوك ما، فإن لنا بالضرورة الذهنية المقابلة له. والواقع أن هاذان الشيئان يكونان دائما مجتمعان ويشكلان الممارسة، تماما كالخوف والإرتعاش، أو السرور والضحك ملء الفم. فالتمثلات والملفوظات تنتمي إلى الممارسة، ولذلك لا وجود للإيديولوجيا إلا بالنسبة لـ «م. هومي» (M. Homais)، المادي الشهير الذي كان يرى: بأنه لكي يكون هناك إنتاج، يجب أن تكون هناك آلات وناس، وأنه يجب على هؤلاء الناس أن يعوا ما يفعلون بدل أن يتثاءبون، وأن عليهم أن يتمثلوا بعض القواعد التقنية أو الاجتماعية، وأن تكون لهم الذهنية أو الإيديولوجيا الملائمة، وأن هذا الكل يشكل ممارسة. غير أنهم لا يعرفون ماهي هذه الممارسة: إنها «بديهية» بالنسبة إليهم، كما بالنسبة للملك أو الأسد، اللذان لا يعرفان من هما.

وبكيفية أدق، فإنهما لايعرفان حتى أنهما لا يعرفان، وذلك على شاكلة سائق سيارة «لا يرى بأنه لا يرى»، إذا انضاف المطر إلى الليل؛ لأنه حينئذ ليس لأنه لا يرى أي شيء فيما أبعد من مدى مصابيح سيارته وحسب، ولكن، علاوة على ذلك، فإنه لا يعود يميز بوضوح الخط النهائي للمنطقة المضادة، إلى حد أنه لا يعود يرى إلى أي مدى يرى فيها وأنه يسير بسرعة فائقة بالنسبة لمدى يجهله. إنها لشيء غريب بالتأكيد، كفيل بأن يحير الفيلسوف، هذه القدرة التي للبشر على أن يجهلوا حدودهم، و«ندرتهم»، وألا يروا بأن هناك فراغا من حولهم، وأن يعتقدوا في كل مرة بأنهم يقيمون في تمام العقل. ولربما أن هذا هو معنى فكرة نيتشه (ولكنني لا أدعي بأنني أفهم هذا المفكر الصعب) بأن الوعي ارتكاسي فقط. فالملك يحتل، بـ«إرادة القوة»، مهنة الملك: فهو يحين كمونات فترته التاريخية التي ترسم له بالتنكيت ممارسة قيادة قطيع ما أو، إذا زال مجلس الشيوخ، تدليع شعبه. إن هذا بديهي بالنسبة إليه، وهو لا يشتبه حتى في أنه يتدخل في ذلك؛ إنه يعتقد بأن الأشياء هي التي تملي عليه تصرفه يوما بعد يوم، ولا يشك حتى في أن الأشياء يمكنها أن تكون مختلفة.

فبجهله الكلي لأرادته في القوة، التي يراها مشيئة في موضوعات طبيعية، فإنه يعي فقط ردود أفعاله، أي أنه يعرف ماذا يفعل عندما يواجه الأحداث باتخاذ القرارات: إلا أنه لا يعرف بأن هذه القرارات الجزيئية إنما هي كذلك بالنظر إلى ممارسة ملكية معينة، تماما كما يفعل الأسد عندما يقرر كأسد.

يتعلق المنهج إذن، بالنسبة لفوكو، بفهم أن الأشياء ليست إلا توضيعات لممارسات محددة يجب إبراز محدداتها مادام أن الوعي لا يتصورها. إن هذا الإبراز هو، في نهاية جهد بذل للرؤية، تجربة أصيلة جذابة يمكن التلهي بتسميتها بـ«التنذير». إن منتوج هذه العملية الفكرية منتوج مجرد، ليس بديهي وهو أنه ليس صورة يرى فيها ملوك وفلاحون وآثار تذكارية، وهو ليس كذلك فكرة مسبقة يكون وعينا قد ألفها إلى حد أنه لم يعد يشعر بتجريديتها.

غير أن المميز فيها هو اللحظة التي يقع فيها التنذير؛ ولكنه لا يتشكل إنه بالأحرى نوع من انفكاك. ففي اللحظة التي قبل هذه، لم يكن هناك أي شيء غير شيء ضخم مبسوط لم يكن يرى إلا بالكاد، لأنه كان بديهيا، وكان يسمى بـ «الـ» سلطة» أو «الـ» دولة. أما نحن، فلقد كنا نحاول أن نقدم قطعة من التاريخ كانت فيها هذه النواة الضخمة الشفافة تلعب المنافع بجانب أسماء النكرة والالتقاءات. ولكن الأمر لم يكن يجري على أحسن وجه؛ لقد كان هناك شيء ما غير مستقيم، وكانت المشكلات اللفظية الزائفة مثل «إيديولوجيا» أو «علاقة الإنتاج» هي كذلك لا تدور كما يجب. وفجأة «ندرك» بأن المشكلة كلها إنما كانت تأتي من النواة الضخمة بطبيعتها الزائفة؛ وأنه كان ينبغي الكف عن الإعتقاد بأنها بديهية، وأنه يجب اختزالها إلى الشرط المشترك، أي تأرختها. وحينئذ، يظهر، في المكان الذي كان يحتله ما هو بديهي، موضوع صغير غريب، نادر، لم ير قط. وفي رؤيته، فإننا نأخذ مع ذلك لحظة للتنهد بسوداوية على الوضع البشري، وعلى هذه الأشياء البئيسة اللاشعورية والعبثية التي نمثلها، وعلى العقلنات التي نصنعها لأنفسنا والتي يظهر موضوعها أنه يمزح.

وأثناء لحظة هذا التنهد؛ تموضعت قطعة التاريخ وحدها، وغابت المشكلات الزائفة واندفعت المواصل كلها؛ وبخاصة ظهر أن القطعة انقلبت ككم: فقبل قليل، كنا كـ«بليرب باسكال» نقبض بقوة على طرفي السلسلة التاريخية (الاقتصاد والمجتمع، الحاكمين والمحكومين، المصالح والإيديولوجيات)؛ وفي وسطها بدأ الخلل يظهر: كيف يمكن أن يقوم هذا كله مجتمعا؟ أما الآن، فقد يكون الصعب هو ألا يقوم كل هذا: إن «الشكل الجيد» يوجد في الوسط ويصل بسرعة إلى طرفي اللوحة. لأن، منذ أن تأرخنا موضوعنا الطبيعي الزائف، فإنه لم يعد موضوعا إلا بالنسبة لممارسة توضعه:

فالممارسة، بالموضوع الذي تتخذه لنفسها، هي التي تأتي في المقام الأول؛ هي التي تكون طبيعيا واحدة: أما البناء التحتي، والبناء الفوقي، والمصلحة، والإيديولوجيا، ... الخ، فلم تعد سوى تقطيعات لا فائدة منها، أقيمت على ممارسة كانت تشتغل جيدا كما كانت وكما تشتغل مجددا على نحو أفضل: بل إنه انطلاقا منها تصير أطراف اللوحة مفهومة حق الفهم. وإذن، ماهو الخيط الذي تحكم في تقطيعها إلى قطعتين؟ إن ذلك راجع إلى أننا لم نكن نرى وسيلة أخرى للخروج من المأزق الذي وقعنا فيه؛ بل إلى كوننا قد أخذنا المشكلة من طرفيها وليس من وسطها، كما يقول «جيل دولوز». لقد كان الخطأ يتمثل في اعتبار موضوع الممارسة على أنه موضوع طبيعي، معروف، مادي ودائما هو نفسه: المجتمع، الدولة، الجنون.

لقد كان هذا الموضوع هو الذي يعطي أولا (كما يلائم ذلك المادة)، وتأتي الممارسة بعد ذلك لترد الفعل: لقد كانت «ترفع التحدي»؛ وكانت تبني على هذا البناء التحتي. لقد كنا نجهل بأن كل ممارسة، كما يكونها كل التاريخ، تولد الموضوع الذي يوافقها، تماما كما أن الإجاص يصنع الإجاص والتفاح التفاح. فليس هناك موضوعات طبيعية، وليس هناك أشياء. إن الأشياء والموضوعات ليست سوى متلازمات للممارسات. فوهم الموضوع الطبيعي («المحكومين عبر التاريخ») إنما يخفي الطابع المتغاير للممارسات (تدليع الأطفال ليس هو إدارة التدفقات)؛ من هنا كل الاختلالات الثنائية، ومن هنا أيضا وهم «الاختيار المعقول». إن هذا الوهم الأخير يوجد، كما سنرى، في شكلين لا تشابه بينهما من الوهلة الأولى؛ يقول الأول: «إن تاريخ الجنسانية هو تاريخ صراع أبدي بين الرغبة والقمع»، ويرى الثاني بأن «فوكو ضد كل شيء»، فهو يضع في نفس السلة عذاب دامينس والحبس، كما لو أن الإختيار لم يكن ممكن عقلانيا». ولتغذية هذا الوهم المزدوج، فإن صاحبنا وضعي جدا. لأن موضوع «المحكومين» ليس لا واحدا ولا كثيرا، أكثر مما ليس كذلك «القمع» (أو «أشكاله المتنوعة») أو «الدولة» (أو «أشكالها عبر التاريخ») لسبب بسيط وهو أن لا وجود له: أما الذي يوجد فهو فقط توضيعات متعددة («ساكنة»، «مجموع حيوانات»، «ذوات للحق») هي مترابطات ممارسات متغايرة. إن هناك توضيعات عديدة، هذا كل مافي الأمر؛ أما علاقة هذ التعدد في الممارسات بوحدة ما، فإنها لا تطرح إلا إذا حاولنا أن نجد لها وحدة لا وجود لها؛ فساعة من ذهب، وقشرة ليمون، وراتون غاسل هي كذلك متعددة، ولكنها لا تبدو أنها تشكو من أن ليس لها أصلا ولا موضوعا ولا مبدئا مشتركا فوحده وهم الموضوع الطبيعي يخلق الانطباع الغامض بالوحدة؛ وعندما تصير الرؤية ضبابية، فإن كل شيء يظهر فيها متشابها؛ ويبدو الحيوان والساكنة وذوات الحق أنها تشكل نفس الشيء، أي المحكومين. وفي هذا كله، تختفي الممارسات

المتعددة، وتصير بالجزء المغمور من جبل الثلج. وبطبيعة الحال، فليس هناك لا شعور، ولا كبت، ولا مكر إيديولوجي، ولا سياسة النعامة في هذه المسألة؛ بل إن هناك فقط الوهم الغائي الأبدي، أي فكرة الخير: فكل ما نفعله يحاول أن يبلغ هدفا مثاليا.

كل شيء إذن يدور حول هذه المفارقة، التي هي الأطروحة المركزية عند فوكو، والأكثر أصالة: إن «ما يفعل»، أي الموضوع، إنما يفسر بما كان عليه «الفعل» في كل لحظة من لحظات التاريخ. ولعلنا قد نخطىء عندما نتخيل بأن «الفعل»، أي الممارسة، يفسر انطلاقا مما يفعل. فلنبدأ أولا، بكيفية مجردة بعض الشيء، ببيان كيف أن كل شيء يعود إلى هذه الأطروحة المركزية؛ وبعد ذلك، سنفعل كل ما في وسعنا لإضاءة مصباحنا.

إن اللبس كله يأتي من الوهم الذي نـ«شيئ» بواسطته التوضيعات إلى موضوع طبيعي: فنحن نأخذ النهاية على أنها هدف، ونأخذ المكان الذي تمضي القذيفة من تلقاء نفسها لتتحطم فيه على أنه مستهدف قصدا. وبدل الإمساك بالمشكلة من مركزها الحقيقي، الذي هو الممارسة، يتم الانطلاق من الطرف الذي هو الموضوع، بحيث أن الممارسات المتعاقبة تشبه ردود فعل على نفس الموضوع، كان «ماديا» أو عقليا، موضوع قد يكون معطى في البداية. هنا بالذات تبدأ المشكلات التنائية الزائفة وكذا العقلانيات. فعندما تأخذ الممارسة على أنها جواب على معطى؛ فإننا نكون أمام قطعتين من سلسلة لم نعد نستطيع إعادة لحمها: إن الممارسة جواب على تحد، نعم ولكن نفس التحدي لا يستتبع دائما نفس الجواب؛ والبناء التحتي يحدد البناء الفوقي، نعم، ولكن البناء الفوقي يحدد بدوره البناء التحتي ... الخ. وإذا لم نجد ما هو أفضل، فإننا ننتهي بربط طرفي السلسلة بجزء من خيط يسمى إيديولوجيا. غير أن هناك ماهو أخطر. فنحن نأخذ نقاط اصطدام الممارسات المتعاقبة على أنها موضوع موجود سلفا كانت تلك الممارسات تستهدفه، على أنها هدفا؛ فالجنون أو الخير العام عبر العصور استُهْدفا بكيفيات مختلفة من قبل المجتماعات المتعاقبة، التي لم تكن «مواقفها تجاهيهما متَطابقة دائما، بحيث أنها قد أصابت الهدف في نقاط مختلفة. فلا بأس: يمكننا أن نحافظ على تفاؤلنا وعلى عقلانيتنا؛ لأنه، مهما كانت هذه الممارسات تبدو مختلفة فيما بينها (أو بالأحرى مهما كانت غير متساوية في نفس الجهد)، إلا أنه كان لها مع ذلك باعثها، أي الهدف، الذي لا يتغير (وحده يتغير «موقف» مطلق النار). فإذا كنا مفرطين في التفاؤل، كما لم يعد ذلك شأننا منذ قرن كامل من الزمان، فإننا سنستنتج بأن الإنسانية تتقدم وبأنها تقترب من الهدف أكثر فأكثر. أما إذا كان تفاؤلنا يقتصر على أن يكون تساهلا استعاديا أكثر منه أملا، فإننا سنقول حينئذ بأن الناس يستنفذون شيئا فشيئا، في تاريخهم، كلية

الحقيقة، وبأن كل مجتمع يبلغ جزءا من الهدف ويمثل كمونا من كمونات الوضع البشري.

غير أننا غالبا ما نكون متفائلين رغم أنفنا: فنحن نعرف جيدا بأن التساهل نادرا ما يكون سائدا وبأن المجتمعات ليست إلا ماهي عليه تاريخيا. إننا نعرف مثلا بأن بكل مجتمع لائحة خاصة به عما نسميه بمهام الدولة: فبعض المجتمعات تريد مصارعين، وبعضها الآخر يريد ضمانا اجتماعيا؛ ونعرف جيدا كذلك بأن لمختلف الحضارات «مواقف» متنوعة حيال «الجنون». وإجمالا، فإننا نعتقد؛ في آن واحد، بأن ليس هناك دولة تشبه دولة أخرى، ولكن الدولة تظل هي الدولة. أو بالأحرى، إننا لا نعتقد بوجود هذه الدولة إلا لفظيا: لأننا لم نعد نتجرأ، وقد صرنا حذرين، على إقامة لائحة كاملة أو مثالية عن مهام الدولة: فنحن نعرف جيدا بأن التاريخ أكثر ابتكارا منا وبأننا لا نقصي يوما قد تحمل فيه الدولة مسؤولية أحزان الحب. وإذن، فنحن نتجنب إقامة لائحة نظرية، ونقتصر على لائحة إختبارية مفتوحة: نسجل فيها ماهي المهام التي طلبت من الدولة إلى اليوم. وخلاصة القول أن الدولة بمهامها ليست، بالنسبة إلينا، سوى كلمة جوفاء؛ ويجب ألا يكون الإيمان المتفائل الذي لدينا إزاء هذا الموضع الطبيعي إيمانا صادقا لأنه لا يفعل أي شيء. ومع ذلك، فالكلمة لاتزال تحملنا على الاعتقاد بشيء يدعى الدولة. إنه يمكننا أن ندرك جيدا بأن هذه الدولة ليست موضوعا يمكننا، مسبقا، أن نبحث فيه نظريا، أو الذي قد تجعلنا صيرورته نقوم باكتشافه تدريجيا، ولكننا نستمر مع ذلك في التوجه إليه، بدل محاولة، تحت المياه، اكتشاف الممارسة التي ليس هو سوى إسقاطا عنها.

إلا أن هذا لا يعني إطلاقا بأن خطأنا هو الاعتقاد في الدولة، في حين أن لا وجود إلا للدول: وإنما خطؤنا هو الاعتقاد في الدولة أو في الدول، عوض دراسة الممارسات التي تسقط توضيعات نعتبر أنها هي الدولة أو أصنافا من الدولة. فمن خلال الصيرورة تنفجر ممارسات سياسية مختلفة تسقط إحداها نحو الضمان الاجتماعي، والأخرى نحو معارك المصارعين. ولكننا نحن نأخذ هذا الحقل من الانفجارات، الذي تتفجر فيه آلات جد مختلفة في كل الاتجاهات، على أنه نوع من مسابقة في الرمي. وحينئذ نقلق كثيرا من التشتت الواسع للارتطامات على الهدف المزعوم؛ ولعل هذا هو ما يسمى بمشلكة الواحد والكثير: «إن هذه الارتطامات مشتتة جدا! واحد منها يصيب المصارعين والآخر يصيب الضمان الاجتماعي. فهل يمكننا، انطلاقا من مثل هذا التشتت، أن نصل أبدا إلى تحديد ماهو الموقع الدقيق للهدف المستهدف؟ وهل نحن متيقنون بأن كل الطلقات كانت تستهدف حقا نفس الهدف؟ آه! إن مشكلة الكثير صعبة جدا، ولربما أنها غير قابلة للحل!». أكيد، لأن لا وجود لها: فهي تزول تماما

عندما نكف عن أخذ تحديدات خارجية على أنها تشكل أوضاعا للدولة؛ أنها تزول عندما نكف عن الاعتقاد بوجود هذا الهدف الذي هو الموضوع الطبيعي.

لنستبدل إذن هذه الفلسفة للموضوع المأخوذ كغاية أو كسبب بفلسفة للعلاقة، ولنأخذ المشكلة من وسطها، من الممارسة أو من الخطاب. إن هذه الممارسة تطلق التوضيحات التي توافقها وتتثبت على وقائع اللحظة، أي على توضيحات الممارسات المجاورة لها أو، بعبارة أفضل، إنها تملأ بهمة الفراغ الذي تتركه هذه الممارسات؛ إنها تحيين الكمونات المجسدة مقدما في التجويف؛ وإذا تحولت الممارسات المجاورة، وإذا انتقلت حدود التجويف، وإذا زال مجلس الشيوخ وكونت أخلاقية جديدة للجسد نتوءا، فإن الممارسة ستحين هذه الكمونات الجديدة، ولن تبقى بذلك هي نفس الممارسة. وإذن، فليس بمقتضى قناعة ذاتية أو بفعل نزوة من النزوات يتحول الامبراطور من قائد للقطيع إلى أب لشعب ـ طفل؛ أي، بكلمة، ليس بالإيديولوجيا.

إن هذا التعيين (والمعجم السكولائي (المدرسي) جد ملائم هنا) هو ما كان القديس أوغسطين يسميه بالحب، وكان قد جعل منه غائية. ومثل سبينوزا، فإن جيل دولوز لم يفعل أي شيء من هذا القبيل، وهو يسميه بـ«الرغبة»، وهي كلمة قادت إلى أخطاء مضحكة عند «الفلاسفة الجدد». إن هذه الرغبة هي أوضح شيء في العالم، إلى حد أنها لا ترى: فهي متلازم التشيء. إن التجول رغبة، وتدليع شعب ـ طفل رغبة، والنوم أو الموت كذلك. فالرغبة هي كون أن الآليات تدور، وأن التنظيمات تشتغل، وأن الكمونات، بما فيها كمون النوم، تتحقق بدل ألا تتحقق أبدا. فـ«كل تنظيم (أو ترتيب) يصنع رغبة ويعبر عنها ببناء لتصميم يجعلها (يجعل الرغبة) ممكنة» (دولوز ـ بارني، «حوارات»، ص: *115*). فأن يولد طفل معين، بمصادفة الولادة، في غرفة ملك كوارث للعرش، وسيوجه كل اهتمامه آليا إلى مهنته كملك؛ ولن يتنازل عنها ولو من أجل امبراطورية كاملة؛ أو بالأحرى فإنه لن يطرح أبدا حتى سؤال معرفة هل يرغب في أن يكون حقا ملكا: إنه ملك وكفى: وهذه هي الرغبة بالذات. فهل الإنسان بحاجة ماسة إلى أن يكون ملكا؟ سؤال باطل: إن للإنسان «إرادة قوة»، إرادة تحيين، محددة: فليست السعادة هي التي يبحث عنها، وليست له لائحة من الحاجيات المحددة ينبغي له إشباعها، وبعد إشباعها سيخلد إلى الراحة في غرفته؛ وإنما الإنسان هو حيوان محين، وهو يحقق كل الكمونات من كل نوع التي تسقط في يده[4]. وبدون ذلك، فلن يقع أبدا أي شيء، بطبيعة الحال. لأن ماهو الوجود الشبحي الذي قد يكون لامكانية غير متحققة، لكمون في «الحالة المتوحشة»؟ وماذا قد يكون الجنون «ماديا»، خارج ممارسة تجعل منه جنونا؟ إن الأمر ليس هو القول: «هكذا إذن فإنني ابن امبراطور ولم يعد هناك مجلس للشيوخ؛ ولكن لندع هذا ولنتساءل بالأحرى كيف

ينبغي لنا أن نعامل المحكومين. أن هناك معتقدا، الذي هو الإيديولوجيا المسيحية، يبدو لي مقنعا حول هذه النقطة»؛ وإنما هو الملك يجد نفسه ملكا - أبا دون حتى أن يكون له الوقت للتفكير في ذلك، «إنه» ملك - أب، ومادام كذلك، فإنه يتصرف على ضوء ذلك و«الأشياء هي على ماهي عليه».

التحيين والسببية يساويان إثنان، ولهذا السبب فليس هناك إيديولوجيا ولا اعتقاد. إن الاعتقاد بالطبيعة الأبوية للسلطة الملكية لا يمكنه أن يوثر على الوعي، وبالتالي على الممارسة، لأن الممارسة نفسها بالعكس هي التي توضع أولا الملك - الأب بدل الملك - الراهب أو القائد، الشعب - الطفل بدل الشعب الذي تجب قيادته نحو الخلاص الأبدي أو بدل القطيع. والحال أن ملكا «هو» ملك - أب، يجد نفسه «موضوعيا» أما شعب - طفل، لا يمكنه ألا يعرف من هو ومن هو شعبه: إن له أفكار أو ذهنية وضعيته «الموضوعية»، لأن الناس يفكرون في ممارستهم؛ ويعون بشكل أكثر أو أقل ما يفعلون. فممارستهم، المضاعفة احتمالا بالوعي الذي لديهم عنها، تملأ التجويف الذي تتركه الممارسات المجاورة لها وتفسر بالتالي انطلاقا من هذه الممارسات؛ فليس وعيهم هو الذي يفسر ممارستهم، هذه الممارسة التي قد تفسر هي نفسها انطلاقا من الشروط المجاورة كإيديولوجيا أو كواقعة اعتقادية؛ خرافة. «ليس ثمة حاجة للمرور من مستوى وعي فردي أو جماعي لإدراك موقع تمفصل ممارسة ونظرية ؛ وليس ثمة حاجة للبحث عن إلى أي حد يمكن لهذا الوعي، من جهة، أن يعبر عن شروط صامتة، ومن جهة أخرى أن يظهر حساسا تجاه حقائق نظرية؛ إنه ليس علينا أن نطرح المشكلة السيكولوجية للوعي المدرك». («أركيولوجيا المعرفة»، ص. 254).

إن فكرة الإيديولوجيا ليست سوى اختلالا ناتجا عن عمليتين لا فائدة منهما: عملية تقطيع وعملية تبذيل. فباسم المادية تفصل الممارسة عن الوعي؛ وباسم الموضوع الطبيعي، لا يعود يرى الملك - الأب بالذات، ولا تدبير تدفق ما بالذات، ولكن بشكل مبتذل الحاكم الأبدي والمحكوم الأبدي. وعندما يتم ذلك، يلجؤ إلى الإيديولوجيا للإتيان منه ابكل الدقة، وبكل الزخرفة النادرة والمؤرخة للممارسة؛ فملك - أب لن يعود أي شيء آخر أكثر من الملك الإبدي، ولكن المتأثر بإيديولوجية دينية معينة، إيديولوجيا الطابع الأبوي للسلطة الملكية. وهكذا، فالموضوع الطبيعي تنوعه الإيديولوجيات المتتالية. أما بالنسبة لفكرة الاعتقاد، فإن نشأتها هي نفس النشأة: يعزى إلى خرافة ما تصرف الناس، وعندما تزيح عن الطريق المبتذل، فإن هذه الخرافة تصير هي نفسها غير مفهومة. وهاهو لماذا يعتقد بأن الذهنية بدائية. غير أنه إذا كانت العقلية والاعتقاد يفسران الممارسة، فإنه يبقى أن يُفسر اللامفسر، أي الاعتقاد ذاته. وهكذا، سنضطر على نحو مثير للشفقة إلى ملاحظة أن الناس تارة يعتقدون

وتارة لا يعتقدون، وأنه لا يمكن جعلهم يعتقدون في أي شيء حسب الطلب، وأنه قادرون على الاعتقاد في أشياء متناقضة فيما بينها على صعيد الاعتقاد؛ حتى ولو كانت تتلائم جيدا في الممارسة. لقد أمكن للإمبراطور الروماني، في نفس الوقت، أن يسمح بفرجة المصارعين وأن يمنع، إنسانويا، القرابين البشرية التي لم يكن الشعب يطلبها. إن هذا التناقض ليس تناقضا بالنسبة لقائد قطيع تتعدد ممارسته في إعطاء بهائمه ما تطلبه غرائزها. أما الملك ـ الأب، فإنه سيبدو متناقضا بشكل آخر: فهو سيرفض للأطفال السيئين المصارعين الذي يطلبون، وسيهلك في أبشع العذابات أحقر الغاوين.

وبكلمة، كما بمائة كلمة، فإن الإيديولوجيا لا توجد، على الرغم من النصوص المقدسة؛ وأنه ينبغي التصميم على عدم استعمال هذه الكلمة أبدا. إنها تشير تارة إلى تجريد، أي إلى دلالة ممارسة معينة (وقد استعملناها هنا بهذا المعنى)، وتارة أخرى إلى وقائع أكثر أو أقل كبتية، مذاهب سياسية، فلسفات، ديانات حتى، أي ممارسات خطابية. ففي المثال الذي أوردناه، ستكون الإيديولوجيا هي الدلالة التي يمكن منحها لمذهب الملك ـ الأب كما يمكن للمؤرخين أن يوضحوه انطلاقا من أفعال الملك: «بما أن الأشياء هي كما هي، سيقولون، وبما أن الشعب ليس سوى طفلا، فإنه يجب حمايته ضد نفسه، وصرفه عن الميول الدموية، وعن الأخلاق السيئة بعقابات رادعة، ولكن بعد تعنيفه علانية وتهديده بما ينتظره.». (ووارد، بطبيعة الحال، أنه إذا كان للملك حس الفكاهة وموهبة التعبير، فإن بإمكانه أن يعي كل هذا، كما سيعيه لاحقا مؤرخوه؛ ولكن المسألة ليست هنا). ومن جهة أخرى، كانت توجد في نفس الفترة إيديولوجيا معينة، لكن بالمعنى الثاني للكلمة، هي الديانة المسيحية؛ لقد كانت هي أيضا تدين الأفكار السيئة، ولكنها كانت تكون عنها فكرة مختلفة بعض الشيء: فإغراءات الجسد كانت تبدو لها أخطر بكثير من دم المصارعين.

لزمن طويل، تم رد زوال معارك المصارعين إلى التأثير الذي كان المذهب المسيحي يمارسه على النفوس. والواقع أن هذا الزوال إنما يرجع إلى تحول في الممارسة السياسة التي تغيرت دلالتها، والأشياء لم تعد «موضوعيا» كما كانت عليه[5]. تحول لا يمر، بما هو تحول، من الوعي؛ فليس يجب إقناع الملك بأن الشعب طفل: فهو يرى ذلك جيدا بنفسه؛ ولكن يبقى أنه سيتداول فقط، حسب ما يمليه عليه ضميره، في الوسائل واللحظات التي سيدلع فيها وبها هذا الطفل وسيعاقبه. إن الفرق واضح بين الإيديولوجيا بمعنى المذهب، والإيديولوجيا بمعنى دلالة ممارسة ما. (فلهذا المذهب أيضا جزأه المختفي من جبل الثلج ويقابل ممارسة خطابية، ولكن هذه مسألة أخرى). كذلك، فقد تناقش المؤرخون طويلا حول اشتداد القانون الجنائي زمن الأباطرة المسيحيين،

وخاصة فيما يرجع للجنايات الجنسية: فهل يتعلق الأمر بتأثير مسيحي؟ أم أن القانون أصبح أكثر عامية لأن الإمبراطور كان أكثر أبوية مع شعبه، بحيث أنه كان يطبق المثال الشعبي للثأر، ويتجاوزه حتى؟ يجب أن يكون التفسير الثاني هو التفسير الصحيح.

وعلى كل حال، فنحن أمام ممارستين متغايرتين: لقد كان للشعب ـ القطيع هامشا معينا للحرية الجنسية وكان المصارعون يموتون، أما الشعب ـ الطفل فله هامش أقل ولم يعد المصارعون يموتون. ولو أردنا قياس هذه التحولات على مستوى القيم لقلنا بأن الإنسانوية قد تقدمت، وأن القانون قد تراجع وأن القمع قد اشتد، ولن يكون هذا الكلام خاطئا. ولكن هذه مجرد ملاحظة للقياسات: وليست تفسيرا للتحولات. فكل التاريخ قد استبدل تحفة غريبة، الشعب ـ الطفل، بتحفة أخرى، الشعب ـ القطيع، غريبة هي الأخرى، إن هذا المشكال لا يشبه إطلاقا الصور المتتالية لتطور جدلي، فهو لا يفسر بتقدم للوعي ولا بانهيار، ولا بصراع مبدأين، مبدأ الرغبة ومبدأ القمع: بحيث أن كل تحفة تدين بشكلها الغريب للمكان الذي تركته لها الممارسات المعاصرة التي بينها تقولبت. إن قطاعات مختلف التحف لاشيء يجمع بينها، فهي ليست ميكانيكيات قد يكون لإحداها عناصر أكثر من الأخرى، وحريات أكثر، وقمع أقل. فالجنسانية القديمة، مثلا، لم تكن أكثر ولا أقل قمعية في مبدئها من الجنسيانية المسيحية، وإنما كانت مؤسسة على مبدإ آخر: ليس سوائية التوالد، ولكن الفاعلية ضد المنفعلية؛ فلقد كانت تقطع اشتهاء المماثل بشكل مختلف لتقبل بالجنسانية المثلية الفاعلة وتدين المنفعله كما الاشتهاء المثلي الأنثوي، وفي الإدانة إدماج البحث المتغاير جنسيا عن اللذة الأنثوية.

عندما يبدو فوكو أنه يضع في نفس المستوى العذاب الرهيب لدامينس (Damiens) والسجون التي تم إصلاحها لمحسني القرن التاسع عشر، فإنه لا يزعم بأنه إذا كان لنا أن نختار قرنا نعيد العيش فيه فإنه لن تكون لنا أفضليات، لأن كل فترة تقدم إغراءات ومجازفات مختلفة وغير متساوية حسب الأذواق الشخصية لكل واحد؛ بل إنه يذكر فقط بأربعة حقائق: إن هذا التتالي للمتغايرات لا يرسم إتجاها للتقدم؛ وأن محرك المشكال ليس هو السبب أو الرغبة أو الوعي؛ وأنه، للقيام باختيار عقلاني، ينبغي لا تفضيل، وإنما التمكن من مقارنة وإذن جمع (حسب أية نسبة للتحويل؟) إغراءات ومساوئ متغايرة ومقاسة بسلمنا الذاتي للقيم؛ وبالخصوص إنه لا ينبغي صنع عقلانيات معقلنة وإخفاء المتغاير تحت التشيؤات؛ ففي ممارسة فضيلة الحذر، يجب ألا يقارن جبلان ثلجيان بنسيان الجزء المختفي من أحدهما في حساب الأفضليات، كما أنه يجب ألا يحرف تقدير الممكن بالاحتفاظ بأن «الأشياء هي كما

هي»، لأن لا وجود بالذات للأشياء؛ فليس هناك سوى ممارسات. تلك هي الكلمة الفاصلة في هذه المنهجية الجديدة للتاريخ، بدل «الخطاب» أو القطائع الإبستمولوجية التي شدت إليها انتباه الجمهور أكثر؛ فالجنون مثلا لا يوجد كموضوع إلا في ممارسة وبممارسة، ولكن هذه الممارسة ذاتها ليست هي الجنون.

ولقد دفع هذا الأمر البعض إلى الصياح؛ ومع ذلك، ففكرة أن الجنون لا وجود له هي فكرة وضعية خالصة: إنها فكرة جنون في ذاته ميتافيزقي محض، على الرغم من أنها مألوفة لدى الحس العام المشترك. ورغم ذلك ... فإذا قلت عن أحد يأكل اللحم البشري بأنه يأكل هذا اللحم واقعيا، فإنني سأكون بداهة على حق؛ ولكنني سأكون كذلك على حق حين سأزعم بأن هذا الآكل للحم البشري لن يكون آدميا إلا بالنسبة لسياق ثقافي معين، بالنسبة لممارسة معينة «تثمن» وتوضح مثل هذا النمط من التغذية لتجده بربريا أو، عكس ذلك، مقدسا؛ وعلى أية حال لتجعل منه شيئا ما. وفي ممارسات متجاورة، فإن نفس الآكل سيوَضَّح بشكل مختلف عن الآدم: فله ساعدان وقوة عمل، وله ملك ويوضح كعضو ينتمي إلى الشعب - الطفل أو كبهيمة في القطيع. وسنعود بعد حين إلى مناقشة هذا النوع من المشاكل الذي أثار صخبا كبيرا في الوسط البارزي مرة، على الضفة اليسرى من نهر السين، في القرن الرابع عشر. إن إنجاز هذه الخطوة الحاسمة، أي نفي الموضوع الطبيعي، يعطي للعمل الفوكوي، بالحد الذي يمكنني أن أحكم فيه على هذه الأشياء، كامل قوامه وقوته الفلسفية.

إن جملة مثل «تنوعت المواقف حيال المجانين بشكل هائل عبر التاريخ» هي جملة ميتافيزيقية؛ فمن قبيل اللفظي الصرف تمثل جنون «قد يوجد ماديا» خارج شكل يشكله كجنون؛ بل توجد على الأكثر جزيئات عصبية منظمة بكيفية معينة، جمل أو حركات قد يلاحظ ملاحظ قادم من سيريوس بأنها مختلفة عن جمل وحركات أناس آخرين، مختلفين هم أنفسهم عن بعضهم البعض. غير أن الذي يوجد هنا ليس شيئا آخر غير أشكال طبيعية، مسارات في الفضاء، بنيات جزيئية أو سلوك؛ فهي «مادة» لجنون لا يوجد بعد في هذه المرحلة. وباختصار، فإن ما يقاوم، في هذا المجال، هو أنه باعتقاد مناقشة مشكلة الوجود المادي أو الصوري للجنون، يتم التفكير في مشكلة أخرى غير بريئة هي: هل لنا الحق في تشكيل مادة الجنون كجنون، أم ينبغي التخلي عن عقلانية للصحة العقلية؟

إن القول بأن الجنون لايوجد ليس معناه التأكيد على أن المجانين هم ضحايا مسبق ما أو أن الأمر يتعلق بإنكاره: إن معنى القضية مختلف. فهي لا تؤكد ولا تنكر بأنه ينبغي عدم إقصاء المجانين، أو أن الجنون يوجد لأن المجتمع يصنعه، أو أنه معدل في

وضعيته من لدن موقف مختلف المجتمعات حياله، أو أن مختلف المجتمعات قد فهمت الجنون بأشكال متنوعة؛ كما أن القضية لا تنكر كذلك بأن تكون للجنون مادة سلوكية وربما جسدية. ولكن، عندما تكون للجنون مثل هذه المادة، فإنه قد لا يكون جنونا بعد. فحجر مقصوب لا يصير عقد قبة أو معارضة إلا حين يأخذ مكانه في بنية محددة. ولذلك، فإن نفي الجنون لا يقع على مستوى المواقف تجاه الموضوع، وإنما يقع على مستوى توضيعه؛ فالنفي لا يريد أن يقول بأن ليس هناك مجنون إلا الذي نحكم عليه بأنه مجنون، وإنما على مستوى معين ليس هو مستوى الوعي بأن هناك ممارسة ضرورية ليكون هناك موضوع «المجنون»، الذي يجب الحكم عليه حسب ما يمليه الضمير بصدق، أو لكي يستطيع المجتمع «جعله مجنونا». فإنكار موضوعية الجنون هي مسألة تراجع تاريخي وليست مسألة «انفتاح على الآخر»؛ وتعديل طريق معالجة وتفكير المجانين شيء، وزوال التوضيع «المجنون» مسألة أخرى لا تتوقف على إرادتنا، حتى ولو كانت ثورية، ولكنها تفترض بداهة تحولا في الممارسات تصير كلمة ثورة على صعيده حماسا تافها. فالحيوانات لا توجد أكثر من المجانين، ويمكننا أن نتعامل خيرا أو شرا مع الحيوانات؛ ولكن، لكي يبدأ الحيوان في فقدان توضيعه، فإنه يجب على الأقل أن تكون هناك ممارسات مثلجة الإسكيمو أثناء النوم الشتوي الطويل في الاتحاد الوثيق بين الناس والكلاب الذين يمزجون حراراتهم. يبقى أنه على امتداد خمسا وعشرين قرنا من التاريخ، وضعت المجتمعات بكيفيات كافية التنوع والاختلاف الشيء المسمى جنون أو اللاعقل، حتى يكون لنا الحق في الاعتقاد بأن لا موضوعا طبيعيا يختفي وراء هذا، وأن نشك في عقلانية الصحة العقلية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه من الأكيد مثلا أن المجتمع يمكنه أن يجعل الإنسان مجنونا؛ ولقد عرفنا بدون شك كثيرا من هذه الحالات: ولكن ليس من هذا النوع من الأشياء تتحدث الجملة «لاوجود للجنون». ومهما كررنا أو ألحنا، فإن هذه الجملة الفلسفية، التي قد يكون فلاسفة القرن الرابع عشر الباريزي[6] هم الذين فهموا معناها فورا، لا تترجم اختيارا أو وساوس صاحبها. وإذا انتهى قارىء ما بازدهاء من كل هذا إلى أن الجنون يوجد ما في ذلك شك، إلا على الصعيد التأملي الصرف ربما، وأنه قد رأى ذلك دوما، فإن هذا شأنه. أما بالنسبة لفوكو، كما بالنسبة لدانس سكوت، فإن مادة الجنون (سلوك، البيولوجيا الدقيقة العصبية) توجد واقعيا، ولكن ليس كجنون؛ فألا يكون الإنسان مجنونا إلا ماديا هو بالذات أنه ليس مجنونا بعد. إنه يجب أن يُوضَّح الإنسان كمجنون لكي يظهر المرجع الماقبل خطابي، استعاديا، كمادة للجنون؛ لأن لماذا السلوك والخلايا العصبية بدل البصمات مثلا؟

وإذن، فقد نكون مخطئين في اتهام هذا المفكر الذي يعتقد بأن المادة فعلية بأنه مثالي (بالمعنى الشعبي للكلمة). عندما أطلعت فوكو على هذه الصفحات، قال لي تقريبا: «إنني لم أكتب شخصيا أبدا أن «الجنون لا يوجد»، ولكن يمكن لهذه الجملة أن تكتب؛ لأن الجنون يوجد بالنسبة للفينومينولوجيا، ولكنه ليس لا شيء مع ذلك». بل يمكننا القول بأن لا شيء يوجد في التاريخ، مادام أن كل شيء فيه يتوقف على كل شيء، كما سنرى، أي أن الأشياء لا توجد إلا ماديا: وجود بدون وجه، ليس مُوضّحا بعد. فإن تكون الجنسانية، مثلا، ممارسة و«خطابا» لا يعني أن لا وجود للأعضاء الجنسية، ولا لما كان يدعى قبل فرويد بالغريزة الجنسية؛ فمثل هذه «المرجعيات الماقبل خطابية» («أركيولوجيا المعرفة»، ص. ص.: *64 - 65*) هي مراسي ممارسة، بنفس صفة أهمية أو امحاء مجلس الشيوخ الروماني. غير أنها ليست ذرائع لعقلانية ما؛ ولعل هذه هي عقدة المسألة. إن المرجعية الماقبل خطابية ليست موضوعا طبيعيا، يكون هدفا لغائية ما: فليس هناك عودة للمكبوت. ولذلك، فإن لا وجود لـ«مشكلة أبدية» للجنون، منظورا إليه كموضع طبيعي يكون، كتعد، قد أثار عبر القرون أجوبة مختلفة. فاختلافات جزيئية ليست هي الجنون أكثر من بصمات؛ واختلافات في السلوك والتفكير ليست تدل على الجنون سيكون مادة لشيء آخر تماما في ممارسة أخرى. وبما أن الجنون ليس موضوعا طبيعيا، فإنه لا يمكننا أن نناقش «بصواب» الموقف الحقيقي الذي يجب «اتخاذه» منه. لأن ما يسمى عقلا (والذي كان الفلاسفة يهتمون به) لا يبرز على عمق محايد ولا يبدي رأيا حول وقائع: إنه يتحدث، انطلاقا من «خطابات» يجهلها، عن توضيعات يجهلها (والتي يمكن أن يهتم بها أولئك الذي كانوا يسمون بالمؤرخين). مما يحول حدود الفلسفة وحدود التاريخ لأن هذا يحول مضمونهما. ويتحول هذا المضمون لأن ما كان يقصد بالحقيقة قد تغير. لقد أقيم، منذ زمن أكثر أو أقل طولا، تقابل بين الطبيعة والمواضعة، ثم بين الطبيعة والثقافة، وتم الحديث بكثرة عن النسبية التاريخية والاعتباط الثقافي. التاريخ والحقيقة. لقد كان ينبغي أن يتكسر كل هذا في يوم من الأيام. وقد أصبح التاريخ هو تاريخ ما اسماه البشر بالحقائق وتاريخ صراعاتهم حول هذه الحقائق.

هاهنا إذن عالم «مادي» في كليته، مكون من مرجعيات ما قبل خطابية هي كمونات لا وجه لها بعد؛ وهناك ممارسات مختلفة دوما تولّد فيه في نقاط مختلفة توضيحات دائما مختلفة، أي وجوه؛ وكل ممارسة تتوقف على كل الأخريات وعلى تحولاتها، وكل شيء تاريخ وكل شيء يتوقف على كل شيء؛ فلاشيء جامد، ولاشيء غير محدد، وكما سنرى، لاشيء غير قابل للتفسير؛ وبعيدا عن أن يكون معلقا بوعينا، فإن هذا العالم هو الذي يحدِّد وعينا. من هنا هذه النتيجة الأولى: إن

مرجعية ما (هذه أو تلك) ليست مرصودة لتصبح هذا الوجه أو ذاك، دائما نفس الوجه؛ لتصبح هذا التوضيح أو ذاك، الدولة، أو الجنون أو الدين؛ إنها نظرية الانفصالات الشهيرة: فلا وجود لـ«جنون عبر العصور»، لدين أو لطب عبر العصور. إن طب ما قبل العيادة ليس له غَير الإسم المشترك مع طب القرن التاسع عشر؛ وبالعكس، فإننا لو بحثنا، في القرن السابع عشر، عن شيء يشبه قليلا ما نعنيه بعلم التاريخ في القرن التاسع عشر، لوجدناه، لا في الجنس التاريخي، وإنما في المجادلة (وبعبارة أخرى، فإن ما يشبه ما ندعوه بالتاريخ هو «تاريخ التنوعات»، وهو كتاب رائع، وليس كتاب «خطاب حول التاريخ الكوني» الغامض والغير قابل للقراءة. وباختصار، فإن في فترة معينة يُولِّد مجموع الممارسات، حول نقطة مادية معينة، وجها تاريخيا فريدا نعتقد أننا نتعرف فيه على ما ندعوه، بكلمة ملتبسة، بالعلم التاريخي أو بالدين؛ ولكن في فترة أخرى، سيكون وجهه فريدا مختلفا جدا هو الذي سيتكون من نفس النقطة؛ وبالعكس حول نقطة جديدة سيتكون وجه شبيه مشابهة غامضة بالسابق. وذلك هو معنى نفي الموضوعات الطبيعية: إنه ليس هناك، عبر الزمن، تطور أو تعديل لنفس الموضوع، الذي قد ينبت دائما في نفس المكان: مشْكَال وليس مشْتَل. إن فوكو لا يقول: «إنني أفضل، من جهتي، الانفصال والقطائع» وإنما يقرر: «اَحذروا الاتصلات الخاطئة». فموضوع طبيعي مزيف مثل الدين أو دين معين يضم عناصر مختلفة جدا (طقوسية، كتب مقدسة، تأمين، انفعالات مختلفة ... الخ) ستنقسم، في فترات أخرى، إلى أقسام كثيرة في ممارسات مختلفة جدا وتوضع من طرف هذه الممارسات تحت وجوه مختلفة جدا. وكما قد يقول جيل دولوز، فإن الأشجار لا توجد، وإنما توجد الجذمورات فقط.

هناك نتائج ثانوية تتلخص في أن: ليس ثمة وظيفية ولا مؤسسية. إن التاريخ أرض خلاء وليس حقلا للرماية؛ فعبر القرون، لم تكن مؤسسة السجن تستجيب لوظيفة يجب ملؤها، ولا ينبغي تفسير تحولات هذه المؤسسة بنجاحات أو إخفاقات هذه الوظيفة. بل إنه يجب الانطلاق من وجهة النظر الشمولية، أي من الممارسات المتتالية، لأن نفس المؤسسة ستخدم، حسب الفترات، وظائف مختلفة والعكس. ثم إن الوظيفة لا توجد إلا بمقتضى ممارسة، وليست الممارسة هي التي تجيب على «تحدي» الوظيفة (فوظيفة «الخبز والسرك» لا توجد إلا في وبممارسة «قيادة القطيع»؛ فلا وجود لوظيفة إعادة التوزيع أو لنزع التسييس عبر القرون).

وبالتالي، فإن التقابل تطور - تزامن، نشأة - بنية، هو مشكل زائف. فالنشأة ليست شيئا آخر أكثر من تحيين بنية (جيل دولوز، «الاختلاف والتكرار»، ص ص: 237 - 238) ولكي تتم مقابلة البنية «طب» بنشأتها البطيئة، مثلا، فإنه ينبغي أن تكون

هناك اتصالية، وأن يكون «الـ» طب قد نما وتطور كشجرة ألفية. إن النشأة لا تمضي من بداية إلى نهاية؛ والأصول لا وجود لها، أو كما يقول الآخر، هي نادرا ما تكون جميلة. فطب القرن التاسع عشر لا يفسر انطلاقا من أبوقراط ويتتبع خط الزمن، الذي لا وجود له: لقد تم تعديل للمشكال، وليس استمرار النمو. إن «الـ» طب عبر العصور لا وجود له: وإنما كانت هناك فقط بنيات متتالية (الطب زمن موليير مثلا، العيادة ...) لكل واحدة منها نشأتها الخاصة، نشأة تفسر جزئيا بتحولات البنية الطبية السابقة وجزئيا بتحولات باقي العالم؛ لأن لماذا قد تفسر بنية كليا بالبنية السابقة عليها؟ ولماذا، عكس ذلك، قد تكون غريبة عنها كلية؟ ومرة أخرى، فإن مؤلفنا يزيل الأوهام الميتافيزيقية والمشكلات الزائفة، من حيث أنه وضعي دقيق. وإنه لغريب أن ينظر أحيانا إلى عدو الأشجار هذا على أنه ثباتي. إن فوكو مؤرخ خالص: فكل شيء تاريخي، والتاريخ قابل للتفسير كليا، وبالتالي يجب التخلي عن كل الكلمات التي تنتهي بصيغة المذهبية.

إنه لا توجد في التاريخ إلا مجموعات فردية أو حتى فريدة. وكل واحدة منها قابلة للتفسير كليا بالوسائل المتاحة وحدها دون اللجوء إلى العلوم الإنسانية؟ إنه لما كان لكل ممارسة ولكل خطاب، مراسيهما وتوضيحاتهما، فإنه يبدو من الصعب التحدث عن هذه وذاك دون الاحتكاك، مثلا، باللسانيات أو بالاقتصاد، إذا تعلق الأمر بمراسي اقتصادية أو لسانية. إن هذه مسألة لا يتحدث عنها فوكو، لأنها بديهية بعض الشيء، أو لأنه لا يعتقد بها، أو لأنها ليست هي التي تهمه. إلا إذا كان حب الذات يضلني، لأنني دافعت، في درسي الافتتاحي، عن أن التاريخ ينبغي أن يكتب بمساعدة العلوم الإنسانية ويتضمن ثوابت. أنه ليبدو لي، بعد هذا الاعتراف، أن المشكل الأساسي الذي يهم فوكو هو التالي: حتى ولو كان التاريخ قابلا للتفسير العلمي، فهل يمكن لهذا العلم أن يتعين على مستوى عقلانياتنا؟ وهل ثوابت التفسير التاريخي هي نفس الشيء كالموضوعات «الطبيعية»؟

تلك هي، فيما أرى، النقطة الحقيقية في المسألة بالنسبة لفوكو. فلا يهمه كثيرا أن تنتظم الثوابت المحتومة، على الأقل في بعض الجهات، في نسق من الحقائق العلمية؛ أو أنه لا يمكن الذهاب إلى أبعد من تصنيف بسيط للظروف التاريخية؛ أو أن تختزل الثوابت إلى قضايا صورية، إلى أنثروبولوجيا فلسفية كأنثروبولوجيا الكتاب III لسبنوزا أو أنثروبولوجيا «جينيالوجيا الأخلاق»: إن النقطة الأساسية هي أنه لا يمكن للعلوم الإنسانية، إذا كان يجب أن تكون هناك علوم إنسانية، أن تكون عقلنة للموضوعات الطبيعية، أن تكون معرفة؛ إنها تفترض أولا تحليلا تاريخيا لهذا الموضوع، أي جينيالوجيا، أو إبراز للممارسة أو الخطاب.

وبعد مرور المؤرخ، هل يمكن للثوابت أن تنتظم في منظومة فرضية ـ استنباطية؟ إنها مسألة واقع تبقى أهميتها ثانوية: فالعلم لا يحيل على نشاط مكوِّن للذهن، ولا على توافق بين الوجود والفكر، ولا على عقل، وإنما بشكل أكثر تواضعا على كون أن في بعض القطاعات تجد حركات المشكال، والتوزيعية في لعب الورق، وتركيبة الظروف نفسها أنها تشكل منظومات معزولة نسبيا، أنواعا من آليات مؤازرة تكون، بما هي كذلك، تكرارية؛ ولعل الأمر غالبا ما يجري على هذا النحو حتى في الظواهر الفيزيائية. أما عن معرفة ما إذا كان الأمر كذلك في التاريخ البشري، على الأقل في بعض الجوانب، فإنها مسألة جد هامة، ولكنها محدودة، بشكل مزدوج. فهي تتعلق بالتساؤل عن كيف هي الظواهر ، وليس عن ماهي متطلبات العقل؛ ولا يمكنها إطلاقا أن تنتهي إلى التنقيص من قيمة التفسير التاريخي على أنه ليس علميا. إن العلم ليس هو الشكل الأعلى للمعرفة، وإنما هو المعرفة التي تطبق على «نماذج سلسلة»، بينما يعالج التفسير التاريخي، حالة حالة، «النماذج الأصلية». ومن حيث طبيعة الظواهر، فإن للأول نماذج صورية كثوابت، وللثاني حقائق أكثر صورية. ولأنه ظرفي كله، فإن الثاني ليس أقل صرامة من الأول. وهذا ما تفرضه الوضعية.

أكيد أن الوضعية ليست سوى برنامجا نسبيا و... سلبيا: فالمرء هو دائما وضعي أحدما تُنْكَر عقلناته، وبعد إزالة الأوهام الميتافيزيقية، تبقى إعادة بناء معرفة إيجابية. إن التحليل التاريخي يبدأ بإقامة أن لا وجود للدولة، ولا حتى لدولة رومانية، وإنما توجد فقط مترابطات (قطيع للقيادة، تدفق للتدبير) ممارسات مؤرخة ظهرت كل واحدة منها، في زمانها، على أنها بديهية وعلى أنها هي السياسة ذاتها. وبما أن لا وجود إلا للمحدد، فإن المؤرخ لا يفسر السياسة نفسها، وإنما القطيع والتدفق، وتحديدات أخرى؛ لأن السياسة والدولة والسلطة أشياء لا وجود لها.

ولكن كيف يمكن التفسير دون الإعتماد على محركات ثوابت؟ وإلا، فقد يترك التفسير مكانه للحدس (اللون الأزرق لا يفسر، وإنما يلاحظ) أو لوهم الفهم. أكيد؛ ولكن المقتضى الصوري للثوابت لا يستبق الحكم على المستوى الذي ستتعين فيه هذه الثوابت: فإذا اكتشف التفسير في التاريخ منظومات دنيا قابلة للعزل نسبيا (سيرورة اقتصادية ما، بنية تنظيمية ما)، فإن التفسير سيكتفي بأن يطبق عليها نموذجا أو على الأقل أن يرجعها إلى مبدإ («إنه يجب أن يكون باب ما مفتوحا أو مقفولا، وأن يكون المجموع الجبري لرهانات لعبة أمن دولي لاغيا، سواء عرف ذلك المعنيون بالأمر أم لا؛ وإذا لم يعرفوا ذلك أو فضلوا غاية أخرى، فإن هذا يفسر ما آل إليهم حالهم»).

ولكن على عكس ذلك، إذا كان الحدث التاريخي ظرفي كله، فإن البحث عن الثابت لن يتوقف قبل أن يأتي إلى قضايا أنثروبولوجية.

إلا أن هذه القضايا الأنثروبولوجية ذاتها تظل صورية، ووحده التاريخ يمنحها مضمونا: فلا وجود لحقيقة ما فوق تاريخية ملموسة، ولا لطبيعة بشرية مادية، ولا لعودة مكبوت. لأن فكرة مكبوت طبيعي لا معنى لها إلا في حالة الفرد الذي له تاريخه الخاص. أما في حالة المجتمعات، فإن مكبوت فترة ما هو في الواقع الممارسة المختلفة لفترة أخرى، والعودة المحتملة لهذا المكبوت المزعوم هي في الواقع نشأة ممارسة جديدة. إن فوكو ليس هو المركوز (نسبة إلى هربرت ماركوز) الفرنسي. لقد تحدثنا قبل قليل عن الكره الذي كان يشعر به الرومانيون تجاه نفس المصارع الذي كانوا يعتبرونه في ذات الوقت بمثابة نجم. فهل كان هذا الكره، الذي لم يستطع أن يمنع المصارعة قبل Bas - Empire ، خوفا مكبوتا من الجريمة في حالة السلم المدني؟ وهل سيكون مثل هذا الخوف من الجريمة مستلزما ما فوق تاريخي للطبيعة البشرية ينبغي على الحاكمين، في كل زمان، أن يضعوه في اعتبارهم، لأنه إذا سد الباب في وجهه، فإنه سيعود من النافذة؟ كلا، لأن هذا الخوف أولا لم يكن مكبوتا، وإنما كان معدلا بالارتكاسية (هذه الارتكاسية التي تتحدث عنها «جينيالوجيا الأخلاق»، وهذا محرك ثابت ذو طعم فلسفي): لقد كان تقززا مراء أمام عاهر الموت الذي كان هو المصارع. وثانيا لأن هذا الخوف المافوق تاريخي المزعوم ليس مافوق تاريخي بتاتا: فهو خوف مادي ملموس يتعلق بممارسة حكومية محددة انه الخوف من رؤية موت مواطن بريء في سياج السلم المدني، مما يتضمن خطابا سياسيا ـ ثقافيا معينا، وممارسة معينة للمدنية. وهكذا، فإن هذا الخوف الطبيعي المزعوم ليس قابلا للتلفظ بعبارات صورية محضة، حتى ولو في شكل تحصيل حاصل؛ إنه لا يوجد صوريا، وليس هو الخوف من الموت أو من الجريمة (لأنه يقبل بجريمة المجرم).

إن فائدة التاريخ، بالنسبة لفوكو، ليست في بلورة ثوابت، سواء أكانت فلسفية أو تنظمت في علوم إنسانية؛ وإنما هو في استعمال الثوابت، أيا كانت، لإذابة العقلانيات المتجددة باستمرار. فالتاريخ هو جينيالوجيا نيتشوية. لذلك يتقدم التاريخ، حسب فوكو، على أنه فلسفة (وهذا ليس لا صحيحا ولا خاطئا)؛ وعلى أية حال، فهو بعيد جدا عن النزعة الاختبارية التي كانت تمنح تقليديا للتاريخ: «من لم يكن أو يصير فيلسوفا، فلا يدخلن علينا». تاريخ مكتوب بكلمات مجردة بدل أن يكون مكتوبا بعلم دلالة المرحلة، مشحونا باللون المحلي؛ تاريخ يبدو أنه يعثر في كل مكان على تماثلات جزئية، ويرسم تصنيفات، لأن تاريخا مكتوبا بشبكة من الكلمات المجردة يقدم من التنوع المثير للإعجاب أقل مما يقدمه سرد حكائي.

إن هذا التاريخ الهزلي أو التهكمي يذيب المظاهر، الأمر الذي حمل على اعتبار أن فوكو نسبيا («حقيقة ألف سنة هي اليوم خطأ»)، وتاريخ ينكر الموضوعات الطبيعية

ويؤكد المشكال، وهو ما حمل على اعتبار أن صاحبنا هو أيضا شكاك. إلا أنه ليس لا هذا ولا ذاك. فالنسبي يعبر أن الناس قد فكروا، عبر القرون، أشياء مختلفة «عن نفس» الموضوع: فـ«حول الإنسان، وحول الجمال، فكر بعضهم هذا الشيء، وفي فترة أخرى فكر بعضهم الآخر ذاك الشيء حول نفس النقطة؛ فأين تكمن الحقيقة؟». ومعنى هذا، بالنسبة لصاحبنا، العناء بلا أي شيء. لأن النقطة المعنية ليست بالذات هي نفسها من فترة إلى أخرى؛ وحول النقطة التي تنكشف خاصة بكل فترة، فإن الحقيقة تكون قابلة للتفسير كليا ولا يكون لها أي تردد لا محدد. ويمكن أن نراهن على تبني فوكو للجملة حول الإنسانية التي لا تقترح على نفسها إلا المهام التي يمكن لها أن تتحملها وتنجزها[7]: ففي كل لحظة تكون ممارسات الإنسانية ما جعلها كل التاريخ تكون عليه، إلى حد أن الإنسانية تكون في كل لحظة، مطابقة لذاتها؛ الأمر الذي لا ينطوي على أي إطراء بالنسبة لها. أما نفي الموضوع الطبيعي، فإنه لا يقود هو أيضا إلى الشكية أو الارتيابية؛ فلا أحد يشك في أن الصواريخ الموجهة نحو المريخ بفضل حسابات نيوتن لا تصل إليه يقينا. وأتمنى ألا يشك فوكو في أن فوكو على حق. فهو يذكر ببساطة بأن موضوعات علم ما، بل الفكرة ذاتها، للعلم ليست حقائق خالدة. أكيد أن الإنسان موضوع زائف: ولكن العلوم الإنسانية لا تصبح لذلك مستحيلة، عليها فقط أن تغير الموضوع؛ وهذه مغامرة سبق للعلوم الفيزيائية أن عرفتها هي أيضا.

والواقع أن المشكلة ليست هنا. وإذا كنت قد فهمت جيدا، فإن فكرة الحقيقة قد انقلبت أوضاعها لأن، أمام الحقائق والمكتسبات العلمية، حل التاريخ محل الحقيقة الفلسفية؛ وقد كان كل علم علما مؤقتا وكانت الفلسفة تعرف ذلك جيدا وكل علم هو علم مؤقت ولا يفتأ التحليل التاريخي يتبث ذلك بلا إنقطاع. إن مثل هذا التحليل، تحليل العيادة، وتحليل الجنسانية الحديثة، وتحليل السلطة في روما، هو تحليل صائب جدا وحقيقي وعلى الأقل يمكنه أن يكون كذلك. ولكن، مالا يمكنه، بالمقابل، أن يكون حقيقة هو معرفة ماهي «الـ» جنسانية و«الـ» سلطة: ليس لأنه يتعذر الوصول إلى الحقيقة حول هذه الموضوعات الكبرى، وإنما لأن ليس هناك مكان لا للحقيقة ولا للخطإ علما بأن هذه الموضوعات الكبرى لا وجود لها: فالأشجار الكبرى لا تنبت في المشاتيل. أما أن يعتقد الناس بأن الأشجار تنبت وتنمو، وأن يُحملوا على هذا الاعتقاد، وأن يتصارعوا فيما بينهم من أجل ذلك، فهذا أمر آخر. ويبقى أن فيما يرجع للجنسانية والسلطة والدولة والجنون وأشياء أخرى كثيرة من هذا القبيل، فإنه لا يمكن أن تكون ثمة حقيقة ولا خطأ مادام أن تلك الأشياء لا توجد؛ فليس هناك حقيقة ولا خطأ حول الهضم وتوالد السنتور.

إن هذا العالم هو، في كل لحظة، ماهو عليه: وأن تكون ممارساته وموضوعاته «نادرة»، وأن يكون هناك فراغ من حولها، لا يعني بأن هناك، حولها، حقيقة لازال الناس لم يتوصلوا إليها: فالصور المستقبلية للمشكال ليست لا أكثر حقيقة ولا أكثر خطئا من السابقة عليها. إن ليس هناك عند فوكو مكبوت ما، ولا عودة لمكبوت؛ وليس هناك لا مقيل ما يطرق الباب: «إن الوضعيات التي حاولت أن أقيمها لا ينبغي أن تفهم كمجموع من التحديدات تفرض نفسها من الخارج على فكر الأفراد أو تسكنه من الداخل وكما لو كان ذلك مقدما، بل إنها تشكل بالأحرى مجموع الشروط التي تزاول بحسبها ممارسة: إن الأمر لا يتعلق بحدود موضوعة أمام مبادرة الأفراد بقدر ما يتعلق بالحقل الذي تتمفصل فيه تلك المبادرة». («أركيولوجيا المعرفة»، ص: *272*). فالوعي لا يمكنه أن يتمرد على شروط التاريخ، لأنه ليس مكونا وإنما هو مُكوَّن. أكيد أنه يتمرد باستمرار، فهو يرفض المصارعين ويكتشف أو يبتكر «ال» فقير: إلا أن هذه التمردات هي إقامة لممارسة جديدة وليست اقتحاما للمطلق. «أن تكون هناك ندوة لا يعني بأن هناك فيما تحت أو فيما وراء الخطابات قد يهيمن خطاب كبير لا محدود، متصل وصامت قد يجد نفسه، بها، مقموعا أو مكبوتا، والذي قد تكمن مهمتنا كلها في إبرازه بإعطاء الكلمة أخيرا. إنه لا ينبغي، بطواف العالم، تخيل لا مقيل أو غير مفكر قد يتعلق الأمر بمفصلته وتفكيره أخيرا» («نظام الخطاب»، ص: *54*). إن فوكو ليس مالبرانشا يجهل نفسه أكثر مما ليس هو لاكان التاريخ. وهو ليس كذلك إنسانويا، لأن ما هو الإنسانوي؟ رجل يعتقد بعلم الدلالة... والحال أن «الخطاب» قد يكون هو نكران له. كلا! إن اللسان لا يكشف الواقع، ولقد كان على بعض الماركسيين أن يعرضوا ذلك هم الأولى، وأن يضعوا مكانه تاريخ الكلمات. كلا، إن اللسان لا يولد على عمق الصمت، وإنما يولد على عمق الخطاب. والإنسانوي إنما هو ذلك الذي يسائل النصوص والناس «على مستوى ما يقولونه»، أو بالأحرى ذلك الذي لا يشتبه حتى في أن يكون هناك مستوى آخر.

إن فلسفة فوكو ليست فلسفة «الخطاب»، بل إنها فلسفة العلاقة. لأن «العلاقة» هي الاسم الذي أشير إليه بكلمة «بنية». فعوض عالم مكون من ذوات أو من موضوعات أو من جدلهما، عالم يعرف فيه الوعي موضوعاته مقدما، ويستهدفها أو يكون هو نفسه ما تفعل به الموضوعات، فإننا في عالم تكون فيه العلاقة أولى وأولية: فالبنيات هي التي تعطي المادة وجوهها الموضوعية. وفي هذا العالم، فإن لعب الشرطنج لا يتم بصور أبدية: الملك، الأحمق ... بل إن الصور هي ما تصنعه الهيآت المتعاقبة فوق رقعة الشطرنج. وهكذا، فـ«إنه تنبغي محاولة دراسة السلطة، ليس انطلاقا من الحدود البدائية للعلاقة، ذات الحق، دولة، قانون، ملك ...، وإنما انطلاقا

من العلاقة نفسها، من حيث أنها هي التي تحدد العناصر التي تنصب عليها؛ فبدل أن تسأل ذوات مثالية عما أمكنها التنازل عنه في نفسها أو من سلطاتها لكي تصير خاضعة، فإنه يجب البحث عن كيف أن علاقات الإخضاع يمكنها أن تصنع ذوات» («حوليات الكوليج دوفرانس»، 1976، ص: 361). وإذا كان هناك من يتصورالسلطة أو أي شيء آخر أنطولوجيا، فإنه ليس هو فيلسوف العلاقة هذا قطعا، وإنما أولئك الذين لا يتحدثون إلا عن الدولة لمدحها أو لذمها أو لتعريفها «علميا»، في حين أن الدولة هي المترابط البسيط لممارسة معينة مؤرخة جدا.

إن الجنون لا يوجد: وحدها توجد علاقته مع بقية العالم. وإذا أردنا معرفة بماذا تُتَرجم فلسفة للعلاقة، فإنه يجب النظر إليها وهي تشتغل على مشكلة شهيرة، مشكلة اغتناء الماضي وآثاره بالنظر إلى التأويلات التي سيعطيها له المستقبل عبر القرون. ففي صفحة شهيرة من «الفكر والمتحرك»، يدرس هنري برغسون هذا الفعل الظاهر للمستقبل على الماضي[8]؛ ويكتب بخصوص فكرة الماقبل رومانسية قائلا: «إنه لو لم يكن هناك روسو، وشاتوبريان، وفينيي، وهيجو، ليس لما رأينا وحسب، وإنما أيضا لما كانت هناك واقعيا رومانسية عند كلاسيكيي الماضي، لأن رومانسية هؤلاء الكلاسيكيين لا تتحقق إلا بتقطيع جانب معين في أعمالهم؛ والتقطيع، بشكله الخاص، لم يكن يوجد في الأدب الكلاسيكي قبل ظهور الرومانسية أكثر مما لا يوجد في السحابة التي تمر الرسم الممتع الذي سيراه الفنان بتنظيمه حسب هواه للكتلة المادية العديمة الشكل». إن مفارقة التقطيع هذه تسمى اليوم مفارقة «القراءات» المتعددة لنفس الأثر. وهذه هي كل مشكلة العلاقة، بل هي بالخصوص مشكلة الفردي.

لقد كتب لايبنتز في مكان ما من أعماله[9] يقول بأن المسافر المتجول في الهند الذي تموت زوجته، التي تركها في أوروبا، دون أن يعلم بذلك، يعرف تغييرا حقيقيا: أنه يصبح أرملا. أكيد أن «وضع الأرمل» ليس سوى علاقة (يمكن لنفس الفرد أن يكون في ذات الوقت أرملا بالعلاقة مع زوجته المتوفية، وأبا بالعلاقة مع ابنه، وابنا بالعلاقة مع أبيه)، ولكن يبقى أن هذه العلاقة تكمن في الفرد الذي يعملها: فأن تكون للإنسان علاقة ترمل معناه أن يكون أرملا. وقد يقال بأن هناك أحد شيئين: فإما أن هذا التحديد تأتي إلى الزوج من الخارج، كما أن التقطيع الماقبل رومانسي ليس، في نظرالبعض، سوى تأويلا يتم من الخارج لأعمال كلاسيكية لا تتضمنه؛ وفي هذه الحالة، فإن حقيقة نص ما ستكون هي ما سيقال عنه، وسيكون الفرد، الأب والإبن والزوج والأرمل، هو ما سيصنعه باقي العالم. وأما العلاقة داخلية وتخرج من المعني بالأمر نفسه: فلقد كان مكتوبا في كل زمان، في الجوهر الفرد للمسافر، بأنه سيترمل وكان يمكن له أن يقرأ في هذا الجوهر الترملي المستقبلي (مما يفترض بداهة،

بالتناغم المسبق، أن الجوهر الفرد الذي تزوجه المسافر يموت من جانبه في اللحظة المناسبة، مثلما ستسجل ساعتان دقيقتي التنظيم نفس الساعة الحتمية في نفس اللحظة)؛ وفي هذه الحالة، فإن كل ما سيقال عن نص سيكون حقا. ففي الحالة الأولى، لاشيء حقيقي عن فردانية، أكانت مسافرا أو أثرا؛ وفي الحالة الثانية، فإن كل شيء حقيقي والنص، المضخم إلى حد الانفجار، يتضمن مقدما التأويلات الأكثر تناقضا. ولعل هذا هو ما يدعوه راسل بمشكلة العلاقات الخارجية والعلاقات الداخلية[10]. والواقع أنها مشكلة الفردانية.

ألا تملك آثار ما إلا المدى الذي يعطى لها؟ هل لها كل المدد التي يمكن اكتشافها فيها؟ وماذا سيصير المدى الذي كان يعطيه لها المعني بالأمر الرئيسي، أي المؤلف؟ إنه لكي تطرح المشكلة، يجب أن يكون الأثر (الفكري ـ الأدبي) موجودا ومنتصبا كأثر تذكاري؛ يجب أن يكون فردانية كاملة ومميزة، بمعناه ومداه: وحينئذ فقط يمكن الاندهاش من أن هذا الأثر الذي لا ينقصه أي شيء، لا نصه (المطبوع أو المخطوط) ولا معناه، يكون قمينا علاوة على ذلك بأن يتلقى، في المستقبل، معان جديدة، أوربما يتضمن سلفا كل المعاني الأخرى الممكنة.

ولكن إذا لم يكن الأثر موجودا؟ وإذا لم يكن يتلقى معناه إلا بعلاقة؟ وماذا لو كان المدى، الذي يمكن اعتباره صحيحا، ببساطة هو ذلك الذي كان له بالنسبة لمؤلفه أوبالنسبة للعصر الذي كتب فيه؟ وبالمثل، إذا كانت المدد الأخرى التي ستأتي، ليس إغناء للأثر، وإنما مدد أخرى، مختلفة وليست منافسة؟ وإذا كانت كل هذه المدد ، الماضية والآتية، تفردات مختلفة لمادة تستقبلهاكلها بدون تمييز؟ في هذه الحالة، فإن مشكلة العلاقة تتلاشى بحكم تلاشي فردانية الأثر. إن الأثر، كفردانية المفروض فيه أن يحفظ شخصيته المتميزة عبر الزمن، «لايوجد» (وحدها توجد علاقته بكل واحد من متأوليه)، ولكنه ليس «لاشي»: فهو محدد في كل علاقة؛ ويمكن للدلالة التي كانت له مع زمنه، مثلا، أن تكون موضوع مناقشات إيجابية. وبالمقابل، فإن ما يوجد هو «مادة» الإثر؛ ولكن هذه المادة هي لاشيء طالما أن العلاقة لا تجعل منها هذا الشيء أو ذاك. وكما كان يقول مفكر سكوتي، فإن المادة في حالة فعل دون أن تكون فعل أي شيء. إن هذه المادة هي النص المخطوط أو المطبوع، من حيث أن هذا النص «قمين» بأن يتخذ «معنى»، ويكتب ليكون له «معنى»، وليس لغوا رقنه بالمصادفة قرد راقن. أولية العلاقة. ولهذا السبب بالذات، فإنه من المحتمل جدا أن تكون نقطة انطلاق منهج فوكو في رد فعله ضد الموجة الفينومينولوجية التي أعقبت مباشرة كفاح التحرير في فرنسا. لقد كانت مشكلة فوكو ربما هي هذه: كيف يمكننا أن نفعل أفضل من فلسفة للوعي أو للشعور دون السقوط في إحراجات الماركسية؟ أو، على

عكس ذلك، كيف الإفلات من فلسفة للذات دون السقوط في فلسفة للموضوع؟

إن عيب الفينومينولوجيا ليس هو أنها «مثالية»، وإنما هو أنها فلسفة للكوجيتو. فهو سرد لا يضع وجود الله والجن بين قوسين ليفتح بعد ذلك القوس بمراءاة كما كتب ذلك لوكاش: فعندما يصف ماهية السنتور، فإنه يترك للعلوم عناية التقرير في وجود أو لا وجود هذا الحيوان، وفي وظائفه الفيزيولوجية. إن عيب الفينومينولوجيا ليس هو أنها لا تفسر الأشياء، لأنها لم تزعم أبدا تفسيرها، وإنما عيبها أنها تصف الأشياء انطلاقا من الوعي، المأخوذ لديها على أنه مكوِّن وليس مكوَّنا. فكل تفسير للجنون، مثلا، يفترض أولا أن يوصف الجنون بدقة وبشكل صحيح؛ ولكن هل يمكننا، من أجل هذا الوصف، أن نثق كليا فيما يضعه وعينا أمام أنظارنا؟ نعم، إذا كان الوعي مكوِّنا بلا علمه، إذا كان غر ممارسة تاريخية مكوِّنة. إنه مخدوع جيدا: فهو يعتقد بوجود الجنون، مع احتمال إضافة أن الجنون ليس شيئا، لأن وعينا يجد فيه ذاته جيدا، بشرط وحيد أن يكون كافي البراعة في وصفه لكي ينسل إلى هذا المسكن. ولعله ينبغي لنا أن نعترف بأن براعة الوصف الفينومينولوجي تنتزع صيحات من الإعجاب.

والحال، أن الغريب في الأمر هو أن للماركسيين نفس الاعتقاد، ولكن بالموضوع (ونفس الاعتقاد بالوعي: فالإيديولوجيا تفعل في الواقع بالمرور بوعي الفاعلين). فالتفسير ينطلق من موضوع معطى، علاقة الإنتاج مثلا، نحو الموضوعات الأخرى. ولسنا في حاجة للتذكير، للمرة الألف، بالتهافتات التي يقود إليها كل هذا: بأنه لا يمكن بأي حال لموضوع تاريخي، لحدث ما، مثل علاقة الإنتاج، أن يفسر «في نهاية التحليل»، أن يكون محركا أولا، لأنه هو نفسه حدث مشروط: فإذا كان استخدام الطاحونة المائية يسبب القنانة، فإنه ينبغي التساؤل حينئذ عن الأسباب التاريخية التي حكمت استخدامه بدل الإبقاء على الوضع المألوف كما هو، إلى حد أن المحرك الأول ليس في الواقع أولا. إنه لا يمكن أن يكون ثمة «حدث في التحليل الأخير»، لأن ذلك يشكل تناقضا في التعبير؛ ولعل هذا هو ما كان السكولائيون يشرحونه بطريقتهم الخاصة بالقول أن محركا أولا لا يمكنه أن يتضمن قوة: فإن كان من مستوى الكمون قبل أن يوجد، إذا كان حدثا، فيجب أن تكون له أسباب ليتحقق وبذلك فإنه لا يعود محركا في التحليل الأخير. لنمر على الاضطربات اللاحقة التي لا تنتزع صيحات الإعجاب: وسننتهي بتسمية «علاقة إنتاج» كل ما هو نافع لتفسير العالم كما يسير، بما في ذلك المنتوجات الرمزية، مما يعني الإرتماء في البركة لتجنب المطر: فما كانت علاقة الإنتاج تعتبر أنها تفسره صار يشكل الآن جزءا من علاقة الإنتاج ذاتها. أما الوعي، فإنه يشكل هو نفسه جزءا من الموضوع الذي من المفروض أنه يحدده. إن المهم

ليس هنا: ولكن المهم أن الموضوعات تستمر في الوجود، ويستمر في الحديث عن الدولة، والسلطة، والاقتصاد ... الخ. فليست الغائيات التلقائية هي التي تبقى على هذا النحو في مكانها وحسب، ولكن الموضوع الذي يجب تفسيره يأخذ كتفسير، وهذا التفسير يمضي من موضوع إلى آخر. ولقد رأينا الصعوبات التي تنجم عن ذلك، ورأينا أيضا أن هذا يؤيد الوهم الغائي، والمثالية بمعنى نيتشه، والإحراج «التاريخ والحقيقة». وأمام هذا يقترح فوكو تحديدا وضعيا: القضاء على آخر الموضوعات الغير المتأرخة، وآخر آثار الميتافيزيقا؛ ويقترح مادية: فالتفسير لا يبقى ذاهبا من موضوع إلى آخر، وإنما يمضي من كل إلى كل، الشيء الذي يوضح موضوعات مؤرخة على مادة بلا وجه. فلكي ينظر إلى الطاحونة فقط على أنها وسيلة للإنتاج، وأن يكون استخدامها قد غير العالم، فإنه ينبغي أولا أن تكون قد توضعت بفضل تغيير تدريجي للممارسات المحيطة، تغيير هو نفسه ... وهكذا. والحق أن هذا هو ما كنا نحن المؤرخين نفكر فيه دوما وفي «العمق».

وهكذا، فإن التاريخ ـ الجينيالوجيا على طريقة فوكو، ينجز كليا برنامج التاريخ التقليدي، فهو لا يهمش المجتمع والاقتصاد ... الخ، ولكنه يبنين هذه المادة بشكل آخر: لا القرون والشعوب، ولا الحضارات، وإنما الممارسات. فالحبكات التي يرويها هي تاريخ الممارسات التي رأى فيها الناس حقائق وتاريخ صراعاتهم حول هذه الحقائق[11]. إن هذا التاريخ الجديد، هذه «الأركيولوجيا» كما يسميها مخترعها، «ينبسط في بعد تاريخ عام» («أركيولوجيا المعرفة»، ص. 215)؛ فهو لا يتخصص في الممارسة، أو الخطاب، أو الجزء المختفي من جبل الثلج؛ أو بالأحرى فإن الجزء المختفي من الخطاب ومن الممارسة ليس منفصلا عن الجزء الظاهر.

وبهذا الصدد، فإنه لم يقع هناك تطور عند فوكو، و«تاريخ الجنسانية» لم يجدد، وهو التاريخ الذي يربط ممارسة خطابية بالتاريخ الاجتماعي للبورجوازية. وقد سبق لـ«ميلاد العيادة» أن أرست تحول الخطاب الطبي على المؤسسات والممارسة السياسية والمستشفى ... الخ. وعليه، فإن كل تاريخ هو أركيولوجي بالطبع وليس بالاختيار: فتفسير وتوضيح التاريخ يتعلق أولا باكتشافه كله، وبإرجاع الموضوعات الطبيعية المزعومة إلى الممارسات المؤرخة والنادرة التي توضحها، وتفسير هذه الممارسات لا انطلاقا من محرك فريد، وإنما انطلاقا من كل الممارسات المجاورة التي ترسو عليها. إن هذا المنهج الرسمي التصويري ينتج لوحات غريبة تحل فيها العلاقات محل الموضوعات. أكيد أن هذه اللوحات هي فعلا لوحات العالم الذي نعرف: ففوكو لا يمارس الرسم التجريدي أكثر من سيزان (Cézanne)؛ فالمنظر معروف، غير أنه مزود بانفعالية عنيفة، إنه يبدو وكأنه خرج من زلزال. وكل الموضوعات، بما فيها

الناس،مسجلة فيه داخل شبكة مجردة من العلاقات الملونة تمحي فيها المسحة هويتها العملية[12] والتي فيها تختلط فردانيتها وحدودها. لنحلم لحظة، بعد هذه الأربعين صفحة من الوضعية، حول هذا العالم الذي تُوَلِّدُ مادة بلا وجه دائمة التحرك على سطحه، في نقاط مختلفة دائما، وجوها مختلفةً دائما لا توجد والتي كل شيء فيها فردي إلى حد أن لا شيء فردي على الإطلاق.

إن فوكو لا يبحث عن كشف أن هناك «خطاب» موجود أو حتى ممارسة: إنه يقول أن لا وجود لعقلانية. وطلاما تم الاعتقاد بأن «الخطاب» هو مستوى أو بناء تحتيا، وتم التساؤل عن ماهي العلاقة السببية التي يمكنها أن تكون لهذا المستوى مع التطور الاجتماعي أو الاقتصادي وما إذا لم يكن فوكو يكتب التاريخ «المثالي»، فإن ذلك يعني بأن الأمر لازال لم يفهم حق الفهم. إن أهمية فوكو تكمن بالذات في أنه لا يشتغل بماركس ولا بفرويد: فهو ليس ثنائيا، ولا يزعم معارضة الواقع بالمظهر كما تفعل العقلانية في حالة اليأس، مع عودة المكبوت. إن فوكو يصقل الابتدالات المطمئنة، والموضوعات الطبيعية في أفق عقلاناتيها الوحيدة، بغاية أن يعيد للواقع الأصالة الوحيدة والفريدة التي هي: أصالتنا، الأصالة اللاعقلانية، «النادرة» والمقلقة والتاريخية. إن تعرية الواقع على هذا النحو لتشريعه وتفسيره شيء، والاعتقاد باكتشاف واقع ثان خلفه يدبره مسافيا ويتحكم فيه ويفسره شيء آخر، أكثر سذاجة. فهل لازال فوكو مؤرخا؟ ليس هناك جواب صحيح ولا خاطئ عن هذا السؤال، لأن التاريخ نفسه هو أحد هذه الموضوعات الطبيعية الزائفة: فهو ما يُفْعَلُ به؛ ولم يكف عن التغير، ولا ينقب في أفق أبدي. إن ما يفعله فوكو سيسمى تاريخا، ومن ثم سيكون تاريخا إذا استولى المؤرخون على الهوية التي يقدمها لهم ولم يجدوها كثيرة الإخضرار. وعلى كل حال، فإن النعمة لن تبقى بدون صاحب، لأن المرونة الطبيعية (المسماة أيضا «إرادة القوة»، ولكن هذا التعبير جد ملتبس ...) تخشى الفراغ.

هوامش

(1) ليس المسؤول عنهما هم القراء. فـ«أركيولوجيا المعرفة»، هذا الكتاب الغير الموفق والعبقري في آن، والذي وعى فيه المؤلف تمام الوعي ماكان يفعله في السابق، والذي دفع فيه بنظريته إلى حد اكتمالها النظري (ص. 56: «وبكلمة، فإننا نريد بكل تأكيد أن نتخلى عن الأشياء»؛ ص. 27 والانتقادات الذاتية لـ«تاريخ الجنون» و«نشأة العيادة»؛ ص. 64 هامش 1 وص. 74 هامش 1) كان قد كتب في أوج الحمى البنيوية واللسانية. وعلاوة على ذلك، فلقد ابتدأ فوكو بدراسة خطابات أكثر من ممارسات، أو قل بدراسة ممارسات من خلال خطابات. لكن يبقى مع ذلك أن ارتباط منهج فوكو باللسانيات ليس سوى ارتباطا جزئيا أو عرضيا أو ظرفيا.

(2) «أركيولوجيا المعرفة»، ص. 66؛ راجع ص ص : 63 ـ 67.

(3) في «الكلمات والأشياء»، كان لغياب تأشير منهجي أن حمل على الاعتقاد في تحليلات بحدود الكلية الثقافية» («أركيولوجيا المعرفة»، ص: 27). فحتى بعض الفلاسفة المقربين من فوكو أدركوا بأن هدفه كان هو إقامة وجود «إبيستيمي» مشترك لفترة تاريخية كاملة.

(4) وبعبارة أخرى، فإن مقولة الرغبة تريد أن تقول بأن ليس هناك طبيعة بشرية، أو بالأحرى أن هذه الطبيعة هي صورة بلا محتوى إلا المحتوى التاريخي. وهي تريد أن تقول كذلك بأن التقابل بين الفرد والمجتمع هو مشكل زائف. فلو تصورنا الفرد والمجتمع كواقعين خارجين بالنسبة لبعضهما البعض، لأمكننا حينئذ أن نتخيل أن الواحد منهما يسبب الآخر: فالسببية تفترض الخارجية. ولكن إذا أدركنا أن ما نسميه بالمجتمع يتضمن سلفا مشاركة الأفراد فإن المشكلة ستزول : فالواقع الموضوعي يهتمون به ويشغلونه؛ أو، إذا شئنا، فإن الكمونات الوحيدة التي يمكن لفرد ما أن يحققها هي الكمونات المرسومة بالنقط في العالم المحيط والتي يحينها الفرد بكون أنه يهتم بها؛ فالفرد يملؤ التجويفات التي يرسمها «المجتمع» (أي الآخرين أو الجموع) بشكل بارز. فقد لا يكون الرأسمالي «واقعا موضوعيا» إذا لم يكن يتوفر على ذهنية رأسمالية تجعله يشتغل: لأن بدون ذلك قد لا يكون له أدنى وجود. وإذن، فإن مقولة الرغبة تريد أن تقول كذلك بأن التقابل مادي ـ مثالي، بناء تحتي ـ بناء فوقي، هو عبارة عن لامعنى ولا معنى له. إن فكرة السبب الفاعل، بالتعارض مع فكرة الشخصية القاعدية عند أبراهام كردينر، بين كلود لفور بوضوح الإحراجات التي تقود إليها فكرة أن الفرد والمجتمع يشكلان واقعان خارجيان عن بعضهما، قد توجد بينهما علاقة سببية («أشكال التاريخ» غاليمار، 1978، ص. 69 وما يليها). فلماذا يسمى «رغبة» كون أن الناس يهتمون بالترتيبات الكامنة ويجعلونها تشتغل؟ لأن الإنفعالية، فيما يبدو لي، هي علامة اهتمامنا بالأشياء: فالرغبة هي «مجموع الانفعالات التي تتحول وتروج في تنظيم إتحاد وثيق معرف بالاشتغال المشترك لأجزاء المتغايرة» (دولوز ـ بارني، «حوارات»، ص. 85)؛ إن هذه الرغبة (...) هي مبدأ كل الانفعالات الأخرى. فالانفعالية (مجموع الانفعالات)، والجسد، تعرف أكثر بكثير من الوعي والشعور. إن الملك يعتقد بأنه يرى قطيعه يرعى لأن هذا يفرض نفسه عليه، والأشياء هي كما هي، فيما يعتقد وعيه أنه يرى عالما مشيئا؛ وحدها انفعاليته تثبت بأن هذا العالم ليس معينا إلا لأن الملك يحينه، أي بعبارة أخرى، يهتم به. أكيد أن الناس يمكنهم أيضا ألا يهتموا بـ«شيء» ما: ولكن هذا الشيء في هذه الحالة لا يوجد موضوعيا بالنسبة إليهم: على هذا النحو، فإن الرأسمالية مثلا لم تستطع أن توجد في بعض بلاد العالم الثالث ذات الذهنية الفيودالية. إن عبارة «الآلة الراغبة» في بداية كتاب «الضد ـ أوديب» (الدولوز ـ فاتاري) هي عبارة جد سبينوزية.

(5) إن للثورات العلمية أماراتها. ففكرة «ماهو واضح بذاته» (أي البديهي) كانت تظهر بخجل هنا وهناك في الفينومينولوجيا وفي أماكن أخرى فـ«المبادىء الأساسية لتاريخ الفن لفولفلين» (Wolfflin) تبدو أنها تحقق مقدما الصفحة 253 من «أركيولوجيا المعرفة» (ترجمة رايموند، بلون، 1952، ص. 17، 261، 276).
وحول ماهو واضح بذاته، ينبغي تتبع عبارات «fraglos» أو «Taken for granted» عند السوسيولوجيين تلامذة هوسرل، مثل فليكس كوفمان (Felix Kaufmann) والفرد شوتز

["Phenomenolgy of the social world"] (Alfred Schutz)، بل حتى عند ماكس شيلر (Max Scheler) . غير أن الفينومينولوجيا لم يكن لها أن تذهب أبعد من ذلك، ليس بدون شك بسبب أنا الكوجيتو (لأنها كانت كافية البراعة للإعتقاد بأنها تلمع ماهو واضح بذاته في الأهذاب المرحبة الماقبل شعورية للكوجيتو)، وإنما بسبب عقلانيتها المتفائلة: فلنقرأ، عن شوتز مثلا، دراساته عن التوزيع الاجتماعي للمعرفة، التي أعيد نشرها في كتابه " Collected Papers " (I ، 14 و II ، 120) وسنرى كيف يمكن المرور، بتشغيل كثير من العقلانية، بجانب موضع في منتهى الأهمية والروعة.

(*6*) مثلا يقول المعلم السكوتي: «إنه تجب، بخصوص هذا الموضوع، معرفة أن المادة فعلية، ولكنها ليست فعل أي شيء؛ فهي شيء ما بالفعل مادام أنها شيء بدل لا شيء،. والمجاز إلهي وخلق مكتمل. إلا أنها ليست فعل أي شيء، على الأقل لأنها تستعمل كأساس لكل التعيينات» (من أوبرا (Opéra) دانس سكوت، نشر وادينغ Wadding ، المجلد III ص. *38* ب).

لقد ترجمت بعبارات سكوتية ما يشكل ربما المشكل الأساسي للتاريخ - فلسفة حسب فوكو: إنه بمجرد ما تتجاوز إشكالية المادية الماركسية، التي يتعلق بها كثير من المؤرخين (ولكن فيلسوفا بالتكوين لا يمكنه، إلا إذا كانت له «قناعات»، أن يأخذها مأخذ الجد طويلا)، فإنه ينبغي في آن واحد إنكار الواقع المافوق تاريخي للموضوعات الطبيعية والإبقاء على ما يكفي من الواقعية الموضوعية لهذه الموضوعات لكي تظل أشياء يجب تفسيرها وليس أشباحا ذاتية يكتفى بوصفها البسيط. إنه ينبغي ألا توجد الموضوعات الطبيعية، وأن يبقى التاريخ واقعا للتفسير. وهكذا، فالمادة، بالنسبة لدانس سكوت ليست لاكيانا عقليا ولا واقعا فيزيائيا منفصلا أما بالنسبة لفوكو (الذي قرأ نيتشه سنة *1954* - *1955* إذا لم تخني ذاكرتي)، فإن طريقة أولى لحل الصعوبة كانت هي الفينومينولوجيا: فـ«الأشياء» بالنسبة لهوسرل ليست ماهيات خارج - ذهنية، ولكنها ليست كذلك محتويات سيكولوجية بسيطة؛ لذلك فإن الفنومينولوجيا ليست مثالية. غير أن الماهيات، المفهومة على هذا النحو، كانت معطيات مباشرة للوصف، وليس موضوعات مزعومة للتفسير علميا أو تاريخيا: فالفينومينولوجيا تصف طبقة من الكائنات سابقة على العلم؛ ولكن حالما يتم الانتقال إلى تفسير هذه الكائنات، فإن الفينومينولوجيا تترك مكانها طوعا للعلم، فيما تعود الماهيات إلى الظهور ثانية كأشياء. وفي الأخير، اهتدى فوكو إلى حل المسألة بفلسفة نيتشوية لألوية العلاقة: بمعنى أن «الأشياء لا توجد إلا بعلاقة»، كما سنرى فيا بعد، «وتحديد هذه العلاقة هو تفسيرها نفسه». وباختصار، فإن كل شيء تاريخي، وكل شيء يوقف على كل شيء (وليس على علاقات الإنتاج وحدها): فلاشيء يوجد في مافوق التاريخ. وتفسير موضوع مزعوم إنما يتعلق ببيان ماهو «السياق» التاريخي الذي يتحدد فيه. وواضح أن الاختلاف الوحيد بين هذا التصور والماركسية هو، في نهاية المطاف، أن للماركسية فكرة ساذجة عن السببية (شيء يتوقف على شيء آخر، كالدخان الذي يتوقف على النار). والحال أن فكرة سبب محدد، فريد، هي فكرة ماقبل - علمية.

(*7*) نيتشه، «المعرفة المرحة» (Le Gai Savoir) ، رقم *196*: «إننا لا نعني أبدا إلا المسائل التي نحن قادرون على إيجاد حل لها». ويقول ماركس بأن الإنسانية تحل كل المشكلات التي تطرحها على نفسها، ونيتشه يقول بأنها لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التي تحلها. انظر فوكو في «أركيولوجيا المعرفة»، ص. *61* ؛ وجيل دولوز في «الاختلاف والتكرار»، ص. *205*.

(*8*) إن الفكرة البرغسونية لإغناء الماضي بالمستقبل تقرأ أيضا عند نيتشه في «المعرفة المرحة»، رقم *94* («نماء بعدي»)؛ انظر كذلك «آراء وأحكام مختلطة» (Opinions et Sentences melées) في II، «Humain trop humain» رقم *126* ...

(*9*) لايبنتز، «Philosophische schriften»، المجلد VIII ، ص. *129*؛ يذكره:
Yvan Belaval in «Leibniz critique de Descartes» P. 112.

(*10*) برتراند راسل، «مبادىء الرياضيات» (Principles of Mathematics) ، الفقرة *214* - *216*؛ و-: J. Pariente, «Le langage et l'indiviuel», Armand Colin, Paris, 1973, p. 139.

(*11*) من المحتمل أن يكون منهج فوكو قد خرج من تأمل حول «جينيالوجيا الأخلاق»، المقالة الثانية، *12*. وعموما، فإن أولوية العلاقة تتضمن أنطولوجيا لإرادة القوة؛ ويمكن لأعمال فوكو أن تحمل على صدرها

كعبارة توجيهية نصين لنيتشه. يقول الأول «Der Wille Zur Macht» رقم *70* : «ضد نظرية تأثير الوسط وتأثير الأسباب الخارجية، تكون القوة الداخلية عالية للغاية. فكثير مما يبدو أنه متأثر بالخارج ليس سوى تكيفا، ذا أصل داخلي، لهذه القوة إن نفس الأوساط يمكنها أن تؤول وتستغل بطرق متعارضة: وهكذا فالوقائع لا توجد». وكما هو واضح، فإن الوقائع لا توجد، لا على صعيد المعرفة التي تؤول وحسب، وإنما كذلك على صعيد الواقع الذي تستغل فيه. وهذا ما يقود إلى نقد لفكرة الحقيقة، رقم *604*؛ يقول النص: «ماذا يمكن أن تكون المعرفة؟ تأويل، عطية دلالة، وليس تفسيرا .... إن حالة الأشياء لا توجد». وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة تأويل لا تشير فقط إلى المعنى الذي «يوجد» لشيء ما، أي تأويله، ولكن أيضا إلى واقعة التأويل نفسها، أي المعنى الذي «يعطى» له.

Kurst Badt, «Die Kunst Cézannes», p. 38, 121, 126, 129, 173.(*12*)